Dr HARALD HÖFFDING
Professore di filosofia nella Università di Kopenhagen

COMPENDIO DI STORIA DELLA FILOSOFIA MODERNA

Versione italiana del Dr LUDOVICO LIMENTANI



TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO - ROMA
1915

Torino — Tipografia Vincenzo Bona (12619)

PREFAZIONE





Questo Compendio è una rielaborazione del breve Sommario di Storia della filosofia moderna, del quale mi servo nel corso propedeutico presso questa Università. La esposizione è qui ampliata e in qualche punto modificata, ma in sostanza si fonda sulla mia Storia della filosofia moderna, *e sul mio libro* Filosofi moderni.

Non ignoro che, sebbene in questo Compendio io tratti anche l'epoca modernissima, la mia esposizione non potrà render giustizia a tutti gl'indirizzi e a tutta la produzione filosofica. Forse la scelta dei rappresentanti, del pari che la esposizione delle vedute dottrinali, sarà giudicata unilaterale. Molti nomi e molte opere, delle quali forse si rileverà la omissione, avrebbero il loro posto nella storia di speciali discipline (Psicologia, Teoria della conoscenza, ecc.), mentre, a mio modo di vedere, non entrano

necessariamente in una breve esposizione del movimento filosofico generale.

Oltre alle opere principali dei pensatori ho citato soltanto alcune utili monografie. Per trovare il resto del materiale bibliografico, il Manuale migliore è quello dell'Ueberweg-Heinze (ultima edizione).

Kopenhagen, 21 ottobre 1906.

HARALD HÖFFDING.

Il traduttore ha inserito nella sua versione minuti richiami alle maggiori opere di Storia della filosofia moderna dello Höffding: i richiami vanno riferiti, dove non sia altrimenti indicato, alla " Storia della filosofia moderna " — Esposizione della storia della filosofia dalla fine del Rinascimento ai giorni nostri. Trad. dal ted. del prof. P. Martinetti, 2ª ed., Torino, Bocca, 1913. Gli altri richiami rimandano ai " Philosophes contemporains ", trad. de l'allemand par A. Tremeysagues, 2ème éd., Paris, Alcan, 1908.

INDICE

LIBRO PRIMO

La Filosofia del Rinascimento.

LIBRO SECONDO

I grandi sistemi.

LIBRO TERZO

La filosofia inglese della esperienza.

LIBRO QUARTO

La filosofia dell'illuminismo in Francia e in Germania.

LIBRO QUINTO

Emanuele Kant e la filosofia critica.

LIBRO SESTO

La filosofia romantica.

LIBRO SETTIMO

Il Positivismo.

LIBRO OTTAVO

Nuove trattazioni del problema della esistenza su fondamento realistico.

LIBRO NONO

Nuove trattazioni dei problemi della conoscenza e della valutazione.

INTRODUZIONE

La storia della filosofia ha per oggetto i tentativi, compiuti da singoli pensatori, di discutere o addirittura risolvere gli ultimi problemi del conoscere e dell'essere. Quattro grandi problemi sono stati specialmente trattati dalla filosofia moderna, cioè degli ultimi tre secoli. Come ho mostrato nel mio libro «Problemi filosofici», essi sono in intima relazione fra loro, e sussiste fra loro un'analogia significativa, essendo in tutti quattro d'importanza fondamentale l'antitesi di continuità e discontinuità: senonchè quest'antitesi si presenta nei diversi problemi in forme diverse.



1. Il problema psicologico è suscitato dalla questione, quali sieno le principali proprietà della vita psichica. L'anima è una speciale sostanza, o la sua essenza consiste in una particolare attività? l'anima è costituita da molteplici elementi indipendenti, o ha il carattere della unità e della totalità? — La discussione di questi problemi avrà valore, soltanto se sarà fondata sopra una indagine particolareggiata dei fenomeni e delle funzioni psichiche. Apparirà chiaro, che la risposta a questi

problemi è di grande importanza anche per la trattazione e la soluzione degli altri problemi filosofici.

Mentre l'oggetto della considerazione psicologica è la vita psichica nella sua fenomenologia, ci son due problemi che han per condizione l'antitesi fra la vita psichica così intesa e la vita psichica in quanto le si riconosce un valore: sono essi il problema della conoscenza e il problema della valutazione.

2. Il problema della conoscenza sorge quando ci si domanda quali sieno i presupposti e i limiti della validità del nostro pensiero (compresa anche la indagine psicologica). Il pensiero si svolge da principio spontaneamente, in un giuoco di azione e di reazione con fenomeni, i quali non sono prodotti dal pensiero stesso. Fino a qual punto siamo autorizzati ad attribuire ai risultati del pensiero una portata reale? In che cosa consiste la verità della conoscenza?

3. Mentre il problema della conoscenza si riferisce essenzialmente al nostro pensiero, il problema della valutazione sorge da un'altra questione, quale validità abbiano cioè i nostri apprezzamenti sulla condotta e gli ordinamenti della vita umana — apprezzamenti che risultano particolarmente da processi affettivi e volitivi. Quale criterio abbiamo per siffatta valutazione? Sopra quale fondamento riposa la validità dei concetti di bene e di male? Ed è possibile svolgere questi concetti sino all'ultimo con logica coerenza? — La posizione del problema si allarga, quando si esamina la validità dei giudizi, che vengono pronunciati non soltanto sopra il valore di azioni e forme di vita umane, ma sopra l'essere, l'universo in gene-

rale. Passiamo allora dal problema etico al problema religioso.

4. Può infine sorger questione relativamente alla natura dell'Essere, del quale l'essere che pensa, sente e vuole è soltanto una singola parte. Poniamo allora IL PROBLEMA DELLA ESISTENZA, il problema cosmologico o metafisico. È possibile svolgere in forma scientifica una concezione generale dell'universo? E quale carattere presenterà? Con quali tratti fondamentali si dovrà descrivere il mondo, quando raccogliamo le nostre esperienze e ricaviamo le conseguenze ultime del nostro sapere?

La natura e la maniera della trattazione di questi problemi varierà secondo i mezzi di conoscenza e le condizioni storiche dei vari tempi. Inoltre per questi problemi, che stanno al limite del nostro sapere, avrà la sua influenza la personalità del singolo pensatore. Perciò appunto ha grande importanza una trattazione comparativa dei problemi, come ci si offrono nella storia. Le impostazioni e le soluzioni dei problemi appaiono interessanti dal punto di vista non soltanto puramente filosofico, ma anche della psicologia e della storia della civiltà. Sono repliche in una grande discussione, che si continua nei secoli. Ogni replica è non soltanto il risultato di un lavoro cogitativo, ma anche il sintomo di una corrente spirituale. Perciò la storia della filosofia si riconnette alla storia universale della civiltà e dello spirito [Introduzione: vol. I, pagina VII-X].

LIBRO PRIMO

La filosofia del Rinascimento.

A) La scoperta dell'uomo naturale.

Nella sua opera magistrale « La civiltà del Rinascimento in Italia », il Burckhardt ha caratterizzato il Rinascimento italiano come una scoperta dell'uomo. Le condizioni storiche condussero alla emancipazione degl'individui. L'uomo non fu più giudicato soltanto secondo la sua relazione con la Chiesa o con la propria corporazione, ma balzò fuori come oggetto indipendente d' interesse e di considerazione. A questo contribuì la scoperta dell'arte e della letteratura antiche. Si apprese che anche fuori dalla Chiesa c'era una vita umana fornita di proprie caratteristiche, con proprie leggi e proprî fini. L'orizzonte fu ampliato e resa possibile una considerazione comparativa. — Nel Settentrione il protestantismo operò in parte nella stessa direzione, in quanto che richiedeva una personale esperienza della vita, e affermava la indipendenza della vita civile di fronte alla Chiesa. Si potè così svolgere anche là un interesse teoretico e pratico per ciò che è puramente umano. Al Nord, come al Sud, incontriamo perciò nell'epoca del Rina-

scimento una serie d'interessanti tentativi nel campo delle scienze dello spirito [L. I, § 2; vol. I, pag. 10-12].

a) Un piccolo scritto di Pietro Pomponazzi, « De immortalitate animae » (1516), può esser considerato come una introduzione alla filosofia del Rinascimento. Nato a Mantova nel 1462, il Pomponazzi ebbe grande autorità come professore di filosofia prima a Padova, poi a Bologna, dove morì nel 1525. Valse a proteggerlo l'amicizia con il cardinale Bembo, intimo di papa Leone X: ma il suo libro fu arso dalla Inquisizione. La sua importanza consiste nell'affermare il nesso naturale delle varie forme e gradi di vita psichica e la indipendenza dell'etica. In opposizione agli aristotelici ecclesiastici, fa vedere la impossibilità di una dimostrazione filosofica della immortalità dell'anima. Anche il grado supremo della vita psichica dev'essere legato a condizioni materiali, e non si può dimostrare ch'essa persista, dopo la dissoluzione del corpo. Ma non ne risulta nulla di preoccupante per la morale. Al contrario: l'uomo può e deve fare il bene, pur non avendo speranza d'immortalità: la virtù ha in se stessa la propria ricompensa. Così parla la filosofia, che pone a suo fondamento la ragione naturale. Ma, secondo il Pomponazzi, la volontà può trascender la ragione: l'uomo può credere in quel che non sa dimostrare: sgorga la fede dalla volontà, dall'impulso personale. In forza di questa separazione della ragione e della volontà, del sapere e del credere, il Pomponazzi si sottomette alla decisione autoritaria della Chiesa. Dello stesso espediente si serve nel trattar la questione, se la realtà del volere umano sia conciliabile con la onnipotenza divina. La Chiesa ricusò di ricono-

scere quella distinzione [L. I, § 3; vol. I, pagina 13-16].

Come il Pomponazzi rinnovò la psicologia e l'etica naturalistiche dell'autentico Aristotele, Niccolò Machiavelli introdusse nella politica e nella morale un punto di vista puramente naturalistico. Originario di antica famiglia fiorentina (n. 1469), entrò al servizio del governo repubblicano della sua città natale, come diplomatico, ed ebbe pertanto buona occasione di osservar uomini e avvenimenti. Caduta la repubblica (1512), annodò relazione con i Medici, ma suscitò così lo sdegno de' suoi concittadini, che dopo la restaurazione del reggimento repubblicano non vollero accettare i suoi servizi. Morì nel 1527. — L'interesse politico ne fece un pensatore. Le infelici condizioni dell'Italia suscitarono il desiderio di veder novamente risvegliato il grande spirito e la grande potenza dell'antichità. Perchè si doveva imitare soltanto la grande arte e non anche le grandi imprese degli antichi? Ma grandi imprese non sono possibili, se non quando si cerchi di attuare senza scrupoli il fine che ci si è proposto! — Nel Machiavelli, e particolarmente nel «Principe», può talvolta parere che sia indifferente la natura del fine che ci si propone, pur che lo si persegua con una energia senza scrupolo. E pure un fine è costantemente presente nel fondo del suo pensiero: la unità e la grandezza dell'Italia. In servizio di questo fine tutti i mezzi diventavano per lui santi. — Che egli ora non trovi negl'Italiani del tempo suo alcun senso di grandezza e alcuna vera energia, si spiega con l'infiacchimento degli spiriti, determinato dalla Chiesa e dal Cristianesimo. Nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio» paragona il modo di pensare

antico e il moderno, e getta le basi di una etica comparativa, la quale non torna a vantaggio di quest'ultimo. Onore, grandezza d'animo e vigoria fisica non sono oggi apprezzati abbastanza, perchè il Cristianesimo pone il fine dell'uomo nel mondo di là. Agli occhi del Machiavelli quelle qualità hanno evidentemente un valore non soltanto mediato, ma anche immediato. Non soltanto per il fine puramente umano che propone alla vita e alla condotta de' suoi compatriotti, ma altresì per l'ammirazione della forza come tale, il Machiavelli è un figlio genuino del Rinascimento [L. I, § 3; vol. I, pag. 16-23].

Anche in Francia si agitava lo spirito del Rinascimento. Michel de Montaigne (1533-1592), nobiluomo francese, visse nel suo castello non lontano da Bordeaux una ricca vita letteraria, lungi dalle grandi lotte dell'epoca. È uno spirito puramente moderno per l'interesse che ripone in una considerazione puramente naturale della vita umana, quale aveva imparato a conoscerla dai viaggi, dai libri e in primissimo luogo dalla osservazione di se medesimo. Dice in principio de' suoi «Essais» (1580-1588): Je suis moy mesme le sujet de mon livre. A guardarci più da vicino tuttavia, quel che lo interessa è il modo in cui la natura opera in lui. In ciascun individuo si manifesta in modo particolare la nostra grande Madre Natura. Ciascun uomo ha la sua «forme maistresse», il suo elemento dominante. Da quell'interesse scaturiscono le osservazioni personali del Montaigne, del pari che i suoi studi appassionati dell'antica letteratura. Il suo entusiasmo per la Natura e la sua penetrazione nella diversità delle caratteristiche individuali lo straniano a ogni dommatismo, al raziona-

listico del pari che al teologico. All'uno e all'altro egli contrappone la inesauribile ricchezza della esperienza, alla quale ricchezza non può bastar la ragione nè la fede nei dommi. Quanto più investighiamo, tanto più troviamo differenze e modificazioni, senza poterle sussumere a leggi universali. Inoltre, noi conosciamo il mondo soltanto per il tramite dei sensi; ma gli organi di senso ci rivelano propriamente soltanto il loro proprio stato, non la natura propria degli oggetti. Se infine tentiamo di pensare la divinità, ce la rappresentiamo in forma umana, come le bestie la penserebbero in forma bestiale, e riteniamo che tutto il grande universo sia creato e conservato per il nostro meglio. — Eppure il Montaigne non è uno scettico. Egli si tiene stretto a due pensieri principali intimamente connessi: quello della varietà delle caratteristiche individuali, e quello della infinità della natura che si manifesta in tutti i fenomeni individuali [L. I, § 4; vol. I, pag. 24-31].

b) Il dotto spagnuolo Luis Vives (nato a Valenza nel 1492, morto a Bruges nel 1540), altamente benemerito anche degli studi filologici e pedagogici, è assurto con il suo libro « De anima et vita » (1538) a precursore della psicologia empirica moderna. Esige che la esperienza sia fondamento di ogni conoscenza e, fedele a questo principio, spiega che il nostro principale interesse non è di sapere, che cosa sia l'anima, bensì come essa agisca. Aspira così a emancipare la psicologia dalla metafisica e dalla teologia. Il suo metodo è descrittivo, non analitico ed esplicativo: ma è ancor oggi interessante la sua descrizione dei singoli fatti psichici, particolarmente degli affetti. Per lui l'anima è tutt'uno con il principio vitale, ed egli cerca

dappertutto di collegare la fisiologia, quale l'ha appresa da Galeno, con la sua psicologia. Afferma tuttavia che, mentre l'anima delle piante e quella dei bruti (principii della vita organica e della sensazione) derivano dalla materia, l'anima umana è creata da Dio; questa origine divina si manifesta con il fatto che l'uomo non si accontenta del finito e del sensibile, ma cerca alle sue aspirazioni un oggetto infinito [L. I, § 5; vol. I, pag. 33-35].

Due anni dopo il libro del Vives, Philipp Melanchton (1495-1560), il riformatore, che fu in pari tempo « il precettore della Germania », pubblicò il « Liber de Anima », che esercitò grande influenza nel mondo protestante. Esso aderisce più strettamente ad Aristotele e alla teologia che non il libro del Vives, e non riesce perciò altrettanto interessante per la storia della psicologia. Ma la sua azione fu salutare, grazie alla mite concezione della natura umana, affermata da Melantone, in contrasto con Lutero e con i luterani zelanti. Essa viene in luce specialmente nella sua dottrina del « lume naturale »; ci sono certe rappresentazioni infuse da Dio e pertanto innate (noticiae nobiscum nascentes), che sono il fondamento di tutto il nostro pensare e valutare. Questo lume di natura venne offuscato dal peccato originale: e per questo fu necessaria la legislazione sul Sinai. Ma i dieci comandamenti hanno lo stesso contenuto che il lume naturale, e c'è dunque un'etica puramente umana, sebbene essa non valga a risvegliare e sodisfare l'intima vita dello spirito (« Philosophiae moralis epitome) [L. I, § 6; vol. I, pag. 39-40].

Nei paesi riformati la teoria del « lume naturale » fu applicata con grande energia soprattutto nel campo della teoria del diritto e dello Stato. Così

Johannes Althaus (Althusius), borgomastro di Hemden (1557-1638), ha svolto nell'opera « Politica methodice digesta » (1603), la idea della sovranità popolare. Prima di lui Jean Bodin (« La république », 1577), aveva già svolto il concetto che la sovranità è indivisibile e non può avere, nello Stato, che una unica sede [L. I, § 6; vol. I, pag. 42-44]. Altusio afferma ora che essa appartiene sempre al popolo; i governanti vengono e vanno, ma il popolo è il fondamento permanente dello Stato, la fonte di ogni autorità, come il suo bene è causa e fine della esistenza dello Stato. Storicamente la sovranità popolare si dimostra così: in primo luogo, nella maggior parte degli Stati ci sono speciali impiegati, i quali controllano il governo per incarico del popolo; in secondo luogo, i popoli pongono fine al governo di principi tirannici con le rivoluzioni. Filosoficamente si dimostra la dottrina della sovranità popolare con quest'argomento, che cioè il sorgere e il sussistere dello Stato ha per fondamento un « pactum expressum vel tacitum », per mezzo del quale gli uomini fondarono una comunità e si sottoposero a un'autorità governativa. Ora, il fine di questo contratto non può, secondo la opinione di Altusio, esser altro che il bene del popolo. Par ch'egli concepisca questo contratto non come un fatto storico, ma come una idea direttiva. E lo Stato è soltanto la comunità più comprensiva; primamente si formano le sfere più ristrette della famiglia, del vicinato e della corporazione [L. I, § 6; vol. I, pag. 44-49].

Nel campo della dottrina del diritto e dello Stato fa epoca lo scritto di Hugo de Groot (Grotius), « De jure belli et pacis » (1625). Nato a Delft nel 1583, suscitò presto grande ammirazione con la sua dot-

trina giuridica e teologica, e appartenne come uomo politico al partito aristocratico e, in materia teologica, liberale dell'Oldenbarnevelt. Dal carcere dove fu gittato dopo la caduta di costui, lo salvò l'astuzia della moglie. Visse poi a Parigi, dove fu da ultimo ambasciatore svedese († 1645). — Grozio muove dal fatto della guerra, per domandare poi, come questo possa venire abolito. Ci son quattro specie di guerre: fra Stati; di un individuo contro lo Stato; fra individui; dello Stato contro un individuo. 1° Se i belligeranti sono Stati, non debbono tuttavia essere soppressi i diritti degli uomini e i doveri di umanità. La guerra dev'essere condotta per amore della pace, e perciò in modo tale che la pace non sia resa impossibile. Con questo principio Grozio è diventato il fondatore del nuovo diritto internazionale. 2° Se l'individuo muove guerra allo Stato, questa è ribellione, e Grozio nega, polemizzando evidentemente con Altusio, che il popolo abbia diritto di ribellarsi. 3° La guerra fra individui è ristretta, in uno Stato bene ordinato, a necessità di legittima difesa. 4° La guerra dello Stato contro un individuo si manifesta in forma di pena. Il diritto penale dello Stato non può esser concepito come diritto di rappresaglia. La pena è giustificata, solamente quando la sofferenza inflitta all'individuo rende possibile un bene maggiore per lui stesso e per la comunità. — Il diritto vale in tutte queste relazioni indipendentemente da fondamenti teologici. Esso scaturisce dalla natura umana (ex principiis homini internis). Gli uomini son tratti a unirsi da un originario bisogno di vita sociale (appetitus societatis); ma vita sociale può darsi, soltanto quando valgano certe regole, — in prima linea la regola, che ogni promessa dev'essere mante-

nuta; per mezzo di un patto espresso o tacito gli uomini si obbligano perciò a osservare queste regole. Il dovere di mantenere la propria promessa ha dunque per fondamento, secondo Grozio, una promessa originaria. — In opposizione ad Altusio, Grozio afferma che il popolo, una volta che si sia costituito come tale per mezzo del patto originario, si può spogliare per sempre della sua sovranità, trasmettendola a un principe o ad una speciale corporazione. All'incontro, nella sua concezione del rapporto fra Stato e religione, egli è più liberale di Altusio, il quale si mantiene rigidamente confessionale; lo Stato può soltanto esigere da tutti il riconoscimento delle idee religiose universali (unità di Dio, Provvidenza) [L. I, § 6; vol. I, pag. 49-55].

c) Le idee religiose generali, che Grozio presuppone, e anche Melantone aveva ammesse, furono svolte da una serie di pensatori, in antitesi più o meno espressa con la concezione confessionale. Già erano state enunciate tali idee nel primo rinascimento italiano (particolarmente nell'Accademia platonica fiorentina). Nella sua notevole « Conversazione fra sette uomini » (« Colloquium heptaplomeres », composto nel 1593) il già nominato J e a n B o d i n (giureconsulto francese, † 1596) descrisse un colloquio fra uomini, di opinioni religiose molto diverse. Al cattolico, al luterano, al calvinista, all'ebreo e al maomettano si contrappongono due, che rendono omaggio — uno più dommaticamente, l'altro più criticamente — alla « religione naturale ». La vera religione consiste, secondo il Bodin, nel volgersi dell'anima purificata a Dio, infinita essenza. Questa religione può essere praticata in seno a tutte le singole religioni, e perciò anche i

sette uomini si separano in amore e in pace [L. I, § 7; vol. I. pag. 57-61].

Per molto tempo il libro del Bodin fu diffuso soltanto in copie manoscritte. Ma nel 1624 il diplomatico inglese Herbert of Cherbury pubblicò il suo libro «De veritate», che passò a lungo per il principale testo della religione naturale. Il Cherbury combatte così coloro che pongono una fede confessionale al disopra della conoscenza razionale e inculcano questa fede con la minaccia di pene in una vita oltremondana, come coloro che si affidano soltanto alla ragione ragionante, e coloro che tutto voglion dedurre dalle sensazioni, concependo l'anima come una « tabula rasa ». C'è, afferma, un senso immediato, istintivo, che conduce tutti gli uomini a riconoscere certe verità (notitiae communes). Questo senso è effetto naturale dell'istinto di conservazione, per mezzo del quale opera a sua volta la Provvidenza divina. Tali verità istintive sono, per esempio, le proposizioni seguenti: due affermazioni, contraddittorie fra loro, non posson esser ambedue vere; c'è una causa prima di tutte le cose; non si deve fare agli altri, quel che non si vorrebbe patir da loro. Anche la religione naturale riposa secondo il Cherbury sopra un fondamento istintivo, una rivelazione intima nell'animo di ciascun uomo. Di questa rivelazione egli trova un'attestazione nel fatto che noi abbiamo facoltà e impulsi, i quali non posson essere sodisfatti da alcun oggetto finito. Quel che ogni religione ha di essenziale è espresso in cinque proposizioni: c'è un Essere supremo; esso dev'essere adorato: il miglior modo di adorarlo è con la virtù e con la pia disposizione dell'animo; i delitti devono esser espiati con il pentimento; c'è premio

e pena dopo questa vita. Domande, che trascendano queste cinque proposizioni, non hanno bisogno di risposta [L. I, § 7; vol. I, pag. 61-64].

Il più profondo pensatore religioso di quest'epoca, il calzolaio di Görlitz, Jakob Böhme (1575-1624), non pensa, come Bodin e Cherbury, di essere in opposizione alla religione positiva, bensì di esser un buon luterano. Vuole soltanto dare la filosofia che corrisponda al protestantesimo. Nell'animo di quest'uomo, semplice ma eccitato dal misticismo e dallo studio della natura, si erano insinuati gravi dubbi. Egli rendeva omaggio all'astronomia copernicana; la terra non è situata, secondo lui, al centro dell'universo. Ma non è poi l'uomo nell'universo un punto evanescente, e i grandi eventi cosmici non seguono il loro corso, indifferenti alle sorti degli uomini? Se ciò non ostante si tien ferma la fede in Dio autore del mondo, come dunque si può spiegare il male, il conflitto e il dolore? — Dopo un'aspra lotta interiore, il Böhme trovò le risposte a queste domande, e le espose nel suo libro « Morgenröte im Aufgang » (Aurora che sorge) (1612). Egli pensa per imagini grandiose, tratte dalla Bibbia e dalla chimica o alchimia del tempo: ma ha chiara coscienza che le imagini posson esprimere soltanto molto incompletamente le pure relazioni tra pensieri. Egli si avvede anche benissimo, che i suoi pensieri portano a trascender la teologia ecclesiastica. Ma non ammette che sieno pagani. « Scrivo non paganamente, ma filosoficamente! ». — Si supera il primo dubbio con la riflessione, che la forza e la essenza divina si muovono in tutte le cose — nel nostro proprio corpo del pari che nelle masse cosmiche, le quali non possono perciò esser pensate come morte —

nell'anima nostra del pari che nello spazio infinito. Nel nostro organismo si trovano anzi gli stessi elementi che nel resto della natura. Nella natura esterna, Dio non opera che celatamente; ma nello spirito umano si fa chiaramente consapevole. Così noi abbiamo il Supremo in noi medesimi, e non abbiamo bisogno di cercarlo soltanto dietro le stelle. — Il secondo dubbio si risolve, secondo lui, pensando che entro l'unità divina deve presupporsi una originaria molteplicità, perchè dalla unità non può dedursi la molteplicità, e perchè d'altra parte opposizione e differenza sono condizioni necessarie della coscienza: « Non c'è cosa che possa farsi manifesta a se stessa senza contrasto ». Ma una volta che sien date la molteplicità e le opposizioni, è data con ciò anche la possibilità della disarmonia, della contesa e del male (morale). Quest'ultimo ha origine dal fatto — e in un tal fatto consiste — che un elemento della divinità vuol essere tutta la divinità. Questa è la causa del grande conflitto e del grande dolore che sono nel mondo, e attraverso i quali l'uomo e la natura debbono conquistare a sè la propria pace. In questa lotta Dio non è lontano da noi; è anzi la sua propria intima lotta. « Chi ha amore nel proprio cuore, e conduce una vita misericordiosa e mansueta, e lotta contro la malvagità, e attraverso l'ira di Dio giunge alla luce, questi vive con Dio ed è uno spirito solo con Dio. Dio non ha bisogno di alcun altro culto » [L. I, § 8; vol. I, pag. 65-73].

d) Non soltanto nella psicologia, nell'etica e nella filosofia della religione, ma anche nel campo della logica si manifestò durante l'epoca del Rinascimento l'aspirazione a una concezione naturale,

puramente umana. La logica scolastica, la logica medievale, stava prevalentemente al servizio della teologia e della giurisprudenza, e a null'altro si prestava, fuorchè a ricavare conclusioni formali da presupposti fissati per autorità. Ora invece si cercava di trovare una connessione fra le norme logiche e il pensiero naturale, spontaneo, non disciplinato. Animato da quest'aspirazione, Pierre de la Ramée (Petrus Ramus) scese in campo contro la logica aristotelica («Institutiones logicae», 1554. Edizione francese 1555). Figliuolo di un carbonaio della Francia settentrionale (n. 1515), con la sua sete di sapere e la sua energia egli si era fatto strada, e spiegò una efficacissima attività d'insegnante nel Collegio di Francia. Poichè era protestante, fu vittima della strage di S. Bartolomeo (1572). — Ramo fa vedere che i primi filosofi non possedevano logica artificiale, e che noi possiamo studiare le funzioni spontanee del pensiero non in quelli soltanto, ma anche nei matematici, statisti, oratori e poeti. Tuttavia Ramo non fu tratto da questa riflessione a porre i fondamenti di una psicologia della vita intellettuale. Si rallegrava, da buon umanista, che gli autori classici potessero entrare al servizio della logica. Ma nella sua esposizione s'intrattiene propriamente per lo più sulla teoria del sillogismo, che non è in lui molto diversa dall'aristotelica. Si accese allora un dibattito fra ramisti e scolastici — in Francia, Inghilterra, Germania e nel Settentrione — il quale contribuì moltissimo a una libera evoluzione del pensiero.

Anche lo spagnuolo Francesco Sanchez (1562-1632), che fu professore di medicina e di filosofia a Montpellier e a Tolosa, ebbe coscienza della necessità che un metodo nuovo sostituisse la sco-

lastica. Nel libro « Quod nihil scitur » (1581) espresse il suo malcontento del sapere finora raggiunto. Quanto più procede nella ricerca, tanti più enigmi trova. Poichè tutte le cose del mondo stanno in connessione reciproca, e il mondo è infinito, non nutre molta speranza di pervenire a una conoscenza sicura. Ma esige osservazioni ed esperimenti, e il suo motto è: Va alle cose stesse! La fonte ultima della certezza risiede tuttavia nello spirito umano medesimo: non c'è conoscenza esteriore, che possa esser sicura come la certezza immediata che io posseggo de' miei stati e atti. All'incontro questa esperienza interna immediata, per quel che riguarda la chiarezza e la esattezza, sta molto al disotto della conoscenza di oggetti esterni [L. II, § 5, *a*); vol. I, pag. 174-178].

In vigoroso contrasto con il pessimismo del Sanchez di fronte all'avvenire della scienza, sta l'entusiastico ottimismo di Bacone. Questi era animato da grandi speranze, e i suoi disegni recano l'impronta del grandioso. Egli attendeva un poderoso slancio della civiltà, quando gli uomini, con l'aiuto della scienza della natura disprezzata dall'antichità e dal Medioevo, si fossero costituiti signori delle forze della natura. Fine della scienza è di arricchire la vita umana con nuovi trovati; tuttavia Bacone mette in rilievo anche il piacere della contemplazione (contemplatio rerum): veder la luce è più splendido che non la molteplice utilità della luce! — Da queste grandi speranze s'intende il carattere personale e la condotta di Bacone. In servizio del grande fine egli giudicò legittimo usar di tutti i mezzi, per procurarsi le condizioni, senza le quali pensava di non poter eseguire i suoi piani scientifici. Francesco Bacone da Verulamio nacque

di eminente famiglia nel 1561. Per conseguire la potenza e la ricchezza che gli sembravano indispensabili al suo fine, si gettò nella politica e salì a poco a poco a gradi elevati; fu da ultimo lord cancelliere. Ma per render possibile questa elevazione, egli si era indegnamente piegato ai capricci dispotici di Elisabetta e di Giacomo I. Accusato dal Parlamento di corruzione e d'illegalità, fu deposto nel 1621. Trascorse gli ultimi anni nella tranquillità degli studi scientifici e morì nel 1626. L'attività politica non gli aveva invero impedito di continuar gli studi e di comporre opere importanti. Ma la tragedia della sua vita sta in ciò, che la ricerca dei mezzi materiali lo tenne tanto occupato, da risentirsene dolorosamente, non soltanto il suo vero e proprio fine, bensì ancora il suo carattere personale.

Bacone chiama se stesso araldo (buccinator), che annunzia la nuova êra, sebbene egli stesso non partecipi alla battaglia. Esige che ci si distolga da speculazioni infeconde, e si applichi a tutti i campi — alla scienza dello spirito come alla scienza della natura — il metodo sperimentale, la induzione. Nel « Novum Organon » (1620) ricerca le ragioni della imperfezione delle scienze e descrive il metodo induttivo. Nel « De dignitate et augmentis scientiarum » (1623) egli rappresenta in un quadro generale il reale stato delle scienze e mostra, spesso con grande genialità, le lacune che rimanevano ancora da colmare [L. II, § 5, *b*); vol. I, pagina 179-183].

Per bene intendere la natura, bisogna che l'uomo riduca se stesso a una « tabula abrasa ». Solo come fanciulli si può penetrar nel regno della natura. Ma ci sono illusioni originarie e acquisite per abi-

tudine (idola mentis), che ce lo impediscono. Si posson dividere in quattro specie. — La prima specie è comune a tutto il genere umano (idola tribus), traendo la sua origine dalla umana natura. Così tendiamo a concepir le cose secondo la loro relazione e la loro somiglianza con noi, anzichè secondo il posto che occupano nell'universo — ex analogia hominis, invece che ex analogia universi. Presupponiamo nelle cose un ordine e una semplicità maggiori di quel che siam giustificati ad ammettere. Troviamo nella natura cause finali, perchè tali ne conosciamo dal nostro proprio agire. — La seconda specie ha fondamento nella individualità del singolo (idola specus; ciascuno considera la natura dalla sua propria caverna). Così alcuni pongono maggior attenzione alle differenze delle cose, mentre altri rilevan massimamente le somiglianze. Alcuni cercano sempre di risolver le cose nei loro elementi: altri si attengono alle totalità quali ci son date. — La terza specie scaturisce dalla influenza del linguaggio sovra il pensiero (idola fori). Le parole vengono formate secondo i bisogni della vita pratica, ma il pensare rigoroso deve spesso far tutt'altri differenziamenti e tutt'altre sintesi, da quelli che si presentano nel linguaggio. Ora si coniano troppe, ora troppo poche parole. — La quarta specie (idola theatri) è dovuta all'influenza di teorie tradizionali.

Tutte queste illusioni devon essere deposte. Come ciò sia possibile, Bacone non mostra. Particolarmente nel concetto degl'idola tribus si cela un problema, che Bacone non vide, ma che ebbe poi una parte molto importante nell'epoca successiva: è necessario che noi consideriamo sempre la esistenza dal punto di vista dell'uomo (ex analogia

hominis): ma come può allora la nostra conoscenza del mondo essere realmente valida?

Contro la induzione qual era stata fino allora, Bacone solleva la obiezione che essa si attiene principalmente ai casi positivi (come inductio per enumerationem simplicem). Egli esige che si ricerchi altresì, come stiano le cose in quei casi, in cui il fenomeno del quale si tratta non appare. Esige inoltre la indagine delle variazioni del fenomeno in condizioni diverse. — Quando poi si sia raccolto per tali vie un materiale sufficiente, si deve — per non esser sopraffatti dalla molteplicità caotica (poichè: citius emergit veritas ex errore quam ex confusione) — avanzare una ipotesi provvisoria e poi cercare specialmente casi tali, che questa ipotesi possa venirne convalidata o confutata. — Il metodo di Bacone non è dunque la induzione pura. Egli ha un presentimento dell' importantissima azione scambievole che si svolge fra induzione e deduzione. Ma poichè egli deprezza il metodo quantitativo, non giunge al vero metodo della nuova scienza della natura, quale lo troviamo ne' suoi contemporanei Keplero e Galilei.

Il risultato che noi conseguiamo per via d'induzione, è, secondo Bacone, di comprendere le «forme» delle cose. Le « forme » baconiane ora rammentano piuttosto, in quanto son puri concetti universali, le idee platoniche, ora piuttosto le leggi naturali. Quest'ultima concezione viene talora espressa molto energicamente. Dice per esempio Bacone: « Le forme non sono che invenzioni dello spirito umano, se pure non si vuol intendere per forme le leggi della efficienza ». Bacone occupa, in generale, un posto caratteristico nel trapasso dalla concezione antica e scolastica alla moderna. Ciò si rivela in

modo affatto particolare nella sua aspirazione a una concezione meccanica della natura. Noi intendiamo le cose soltanto vedendo come si producono, e ogni processo genetico nella natura decorre per mutamenti piccoli (per minima), così da sottrarsi ai nostri sensi. Solamente la scienza disvela il « latens processus » onde i fenomeni si connettono in continuità. Non c' insegnano, per esempio, i sensi che la « forma » del calore è movimento, e nemmeno che la somma della materia rimane la stessa attraverso tutte le modificazioni naturali? [L. II, § 5 *c*); vol. I, pag. 183-193].

Bacone fa una distinzione rigorosa fra scienza e religione. Quella ha il proprio fondamento nei sensi, questa in una ispirazione soprannaturale. Nella filosofia persino i primi principii vengono verificati induttivamente: nella religione invece, i primi principii sono stabiliti dall'autorità. Quanto più un mistero divino è assurdo e incredibile, tanto maggior onore si rende a Dio, con il credervi. — Purtuttavia Bacone afferma la possibilità di una teologia puramente naturale, in quanto che proprio la interna connessione delle cause naturali, conforme a leggi, rivela la esistenza di una divinità.

In morale Bacone distingue la dottrina dell'ideale (de exemplari) da quella dello svolgimento del volere (de cultura animi). Trova che quella è già bene rappresentata dagli antichi: ma questa è ancora trattata pochissimo [L. II, § 5, *d*); vol. I, pagina 193-197].

B) La nuova imagine dell'universo.

Nella sua concezione così della natura come della vita dello spirito, il Medioevo — per quel che, delle sue idee, non era attinto alla Bibbia e alla tradizione cristiana — aveva edificato sul fondamento dell'antichità greca. Apprese da Galeno la sua medicina, e la sua astronomia da Tolomeo, come da Aristotele la sua filosofia. La sua concezione dell'universo si costituì per il connettersi della dottrina aristotelico-tolemaica con la concezione biblica: la terra sta ferma al centro dell'universo: intorno a essa girano, fissati a sfere solide ma trasparenti, la luna, il sole, i pianeti e le stelle fisse. La terra e lo spazio dalla terra alla luna (mondo sublunare) sono la sede del mutevole e del passeggiero: qui i quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco) sono in costante movimento, cercando i propri «luoghi naturali», perchè il peso è tendenza a muoversi all'ingiù, la leggerezza è tendenza a salire. Sopra la sfera della luna è il dominio dell'etere, cioè di una materia che non ha un proprio «luogo naturale» e può continuare perciò il suo movimento eternamente e con regolarità assoluta. I movimenti dei corpi celesti sono, per questa immutabilità, imagine immediata della natura della divinità. Muovono in circoli, perchè il circolo è la figura più perfetta; esso ritorna pur sempre in se stesso! Il mondo è limitato dalla sfera delle stelle fisse, mosse immediatamente dalla divinità, mentre le sfere inferiori vengono mosse da particolari spiriti siderei.

Questa imagine dell'universo non soltanto era in armonia con l'insegnamento di Aristotele e della

Bibbia, che erano le autorità dell'epoca, ma ancora con quel che i sensi parevano immediatamente insegnare. Ci volle quindi una dura lotta, per soppiantarla. Ci si doveva emancipare non soltanto da venerabili autorità, ma anche dalla comune concezione sensibile. Operar questo rivolgimento fu la grande opera di Copernico. Ma, senza conoscer la sua dottrina, due pensatori hanno scosso i fondamenti gnoseologici delle antiche concezioni cosmiche [L. I, § 9; vol. I, pag. 74-77].

a) Già nel Quattrocento, un pensatore profondo, Nikolaus Cusanus (1401-1464), sotto l'influsso d'idee neoplatoniche e mistiche ha superato la concezione tradizionale di un mondo limitato e fermo. Nato a Cues presso Treviri, fu educato dai «Fratelli della vita comune» e studiò più tardi in Italia. Assurse ad alte dignità ecclesiastiche, e la sua filosofia prende le mosse da speculazioni teologiche. Nella sua dottrina della Trinità egli concepisce lo Spirito come il principio, per virtù del quale vengono congiunti gli opposti, indicati con il Padre e con il Figlio: «spiritus sanctus est nexus infinitus». Analoghi principii egli trova poi nella conoscenza umana e in tutta la natura (1).

Ogni conoscenza consiste in un processo di connessione e di assimilazione. Già l'attività percettiva riduce a unità le diverse impressioni, e poi le impressioni sensoriali vengono unificate in rap-

(1) Buone monografie sopra questo notevole personaggio sono i "Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus" del Falkenberg (Breslau, 1880) e "Das Weltgebäude des Kardinals Nikolaus von Cues" di M. Jacobi (1904).

presentazioni, e queste finalmente in concetti. Così il pensiero («intelligentia») aspira sempre alla unità — ma ha sempre bisogno di una opposizione, di qualche cos'altro («alteritas»), per svolgersi. Per superare le opposizioni, il pensiero cerca poi d'intenderle come casi estremi di serie continue. Così il maximum ed il minimum sono collegati dalla serie continua delle grandezze. Ma noi non possiamo congiungere tutti gli opposti: il nostro pensiero rimane alla fine in mezzo agli opposti, ha sempre fuori di sè qualche cosa, che non è ancora collegato. Come non si può far coincidere la circonferenza con semplici poligoni, così non può il nostro pensiero attinger un assoluto, sebbene possa sempre progredire. Sebbene noi non siamo in grado d'intendere l'assoluto, la divinità, intendiamo tuttavia (per la stessa natura del nostro pensiero) che non possiamo intenderlo, e la ignoranza, alla quale mettiam capo, è dunque una ignoranza fondata sulla scienza (docta ignorantia) (1).

Anche per la indagine naturale acquista importanza questa fondamentale proprietà della nostra conoscenza. Noi non facciamo altro che sforzarci di formare, movendo da un punto determinato, serie continue, senza poterne tuttavia giungere alla fine. Così possiamo bensì, nel nostro pensiero, divider la materia all'infinito, ma nella esperienza ci dobbiamo accontentare sempre di una divisione finita, e il concetto di atomo è perciò sempre relativo. Analogamente per il movimento: sarebbe possibile un movimento infinito, soltanto se non ci

(1) " De docta ignorantia " è appunto il titolo di uno fra gli scritti più interessanti del Cusano.

fosse resistenza. Il Cusano ha qui il presentimento del principio d'inerzia. Analogamente inoltre per tutte le determinazioni di luogo: ci orientiamo sempre nel mondo da un punto determinato, che è per noi provvisoriamente il centro dell'universo; ma l'universo come tale non può avere centro nè circonferenza, e ogni movimento è relativo. La dottrina della terra situata al centro del mondo è dunque falsa. Ma se non è al centro del mondo, non può essere in quiete: dev'essere in moto, sebbene noi non percepiamo questo moto. Non c'è dunque alcuna ragione di ammettere che soltanto nel mondo sublunare abbiano luogo processi di formazione e di dissoluzione: piuttosto tutti gli altri corpi cosmici debbon essere soggetti a tali condizioni, analogamente alla terra. — La stessa riflessione dunque, che secondo il Cusano rende impossibile una conoscenza di Dio, sta pure a fondamento della nozione, che il mondo non può essere, come si era fino allora creduto, limitato e in quiete [L. I, § 10; vol. I, pag. 78-86].

b) Fu caratteristica della concezione estetica della natura, professata nell'antichità, la grande parte assegnata alla opposizione di forma e materia. Nelle « forme » dei fenomeni si trovava anche la loro spiegazione. Bernardino Telesio (1508-1588) introdusse (nella sua opera « De rerum natura », 1565-1587) la forza (« principium agens ») in luogo della forma, come opposta alla materia, e intendeva di avvicinarsi così alla esperienza. Le « forme » erano mere qualità, che nulla potevano spiegare. La vecchia dottrina degli elementi, diversi qualitativamente, e dei loro luoghi « naturali » viene ripudiata. Ci sono infatti soltanto due forze fondamentali, una dilatante (« calore ») e una con-

traente («freddo»), e con la loro azione reciproca vanno spiegate le diverse «forme», assunte dalla materia, in se stessa uniforme e quantitativamente costante. Non ci sono luoghi «naturali», perchè lo spazio è dovunque uniforme. I diversi punti dello spazio non presentano, come tali, differenze qualitative.

Nato a Cosenza, il Telesio potè con il favore delle sue condizioni materiali, dedicarsi alla scienza. Fu professore a Napoli e fondò nella sua città natale un'accademia. Il suo programma era di contrapporre alla dottrina aristotelico-scolastica una nuova dottrina fondata sopra la esperienza. Ma gli faceva difetto, per raggiungere questo intento, il buon metodo critico, sebbene i suoi principii generali fossero indice di un deciso progresso. In particolare, la sua filosofia della natura è oggi senza interesse. Invece egli ha enunciato idee interessanti sulla psicologia della conoscenza. La sua aspirazione è rivolta a formar un legame quant'è possibile stretto, fra pensare e sentire. Ogni qual volta una cosa, percepita primamente nella totalità delle sue parti e proprietà, sia data più tardi con alcune soltanto di queste, noi possiamo completar ciò che manca, e rappresentar la cosa come totalità, sebbene sia data soltanto come frammento. Possiamo, per esempio, rappresentarci il fuoco con tutte le sue proprietà, anche quando lo vediamo soltanto risplendere, senza percepirne il calore e la energia consumatrice. In questo concepire il dato frammentario come totalità, consiste il pensiero (intelligere). Persino la più alta e perfetta conoscenza comprende null'altro che la facoltà di scoprire le ignote proprietà e condizioni dei fenomeni, per analogia con un caso noto a noi

come totalità. Inferire non è altro che riconoscere in tale guisa le proprietà che mancano. Attraverso molti gradi le più semplici percezioni sensibili si connettono così con il più alto pensiero scientifico, e non è giustificata la derivazione della nostra conoscenza da due diverse facoltà. Telesio lascia pure insoluta qui, come osservò già contro di lui il suo contemporaneo Patrizi, la questione se la somiglianza sia una qualità sensibile, nello stesso significato che il colore ed il suono.

Telesio è propenso ad attribuire a tutta la materia un'attitudine a sentire, mentre, d'altro canto, concepisce l'anima come materiale (fatta eccezione per una sua parte che viene riconosciuta per ragioni teologiche come soprannaturale, e che è una « forma superaddita »). Come tutte le cose, anche ogni anima umana ha un naturale impulso verso la propria conservazione, il quale sta a fondamento della morale. Le umane virtù sono le diverse proprietà che possono servire all'autoconservazione. La sapienza è una condizione indispensabile, che concorre perciò in tutte le altre virtù (come « virtus universalis »). Poichè è una condizione necessaria dell'autoconservazione l'intima convivenza con gli altri, hanno grande importanza le virtù sociali, riassunte nel concetto di « humanitas ». Ma al sommo della virtù sta la magnanimità (« sublimitas »), che cerca il proprio onore nell'intima purezza e capacità. — L'etica di Telesio è caratteristica del Rinascimento ed esercitò grande influenza: così pure, particolarmente sopra Bacone e Bruno, la sua dottrina della natura e la sua psicologia [L. I, § 11; vol. I, pag. 86-96].

c) Il fondatore della nuova concezione del cosmo, Nikolaus Kopernikus (Coppernick),

nato a Thorn (1473), studiò a Cracovia e presso varie università italiane, e passò poi la sua vita come canonico a Frauenburg, occupato in parte come amministratore, in parte negli studi. Non partecipò alle grandi lotte dell'epoca; tuttavia sembra aver avuto una certa simpatia per il movimento religioso, e ne' suoi ultimi anni fu screditato per l'indirizzo liberale, umanistico del suo spirito. Fin dal 1506 cominciò a elaborare la sua nuova teoria astronomica, ma esitò a pubblicarla, e soltanto al letto di morte (1543) ricevette un esemplare stampato della sua opera « De revolutionibus orbium cœlestium ».

C'interessano particolarmente qua i presupposti gnoseologici, che ne sono il fondamento: e due han particolare rilievo.

La natura opera sempre con la massima semplicità. Sarebbe in contraddizione con questo, che tutto il mondo si deva muovere intorno un corpo piccolo qual è la terra, e parimente, che i pianeti si devan muovere non in orbite semplici, ma in complicatissimi sistemi di epicicli. All'incontro, una imagine molto semplice dell'universo risulta dal concepir come suo centro il sole, intorno al quale girano terra e pianeti.

Il secondo presupposto è il concetto di relatività del movimento, espresso già dal Cusano. Un movimento percepito si può spiegare non solamente con il fatto che la cosa percepita muti realmente il suo posto nello spazio, ma anche con il muoversi del soggetto percipiente. Ora, se ammetteremo che la terra, stando sulla quale percepiamo i movimenti dei corpi celesti, è in movimento essa stessa (intorno al proprio asse e intorno al sole), potremo spiegare allora altrettanto bene — ma più sem-

plicemente — che l'antico sistema, il dato percettivo.

Il Copernico aderiva ancora alla idea del mondo come limitato, considerava il cielo delle stelle fisse, limite del mondo, come immobile, e credeva alla esistenza di sfere solide, nelle quali sarebbero incastonati i pianeti. Ciononostante ha preparato una rivoluzione radicale della concezione del cosmo. Quel che i sensi sembravano insegnare immediatamente, e quel che le più venerabili autorità avevano stabilito, doveva ora andar tutto alla rovescia! Si doveva insegnare, che quel che esiste, può essere in se stesso costituito in tutt'altro modo, da quello in cui si presenta alla intuizione immediata! [L. I, § 12; vol. I, pag. 96-103].

d) Giordano Bruno (1548-1600) è il pensatore più profondo e animoso del Rinascimento. Esercita una forte influenza sopra di lui la filosofia dell'antichità, ma egli trae profitto in pari tempo da punti di vista fatti valer dal Cusano e dal Telesio, e trova un reale fondamento alla sua dottrina cosmologica nella moderna astronomia, qual era stata svolta dal Copernico e poi da Ticone Brahe.

Nato a Nola, entrò dapprima nell'ordine domenicano, ma si rese tosto colpevole di eresia, e poichè il suo spirito e il suo slancio vitale non potevano tollerar la coercizione claustrale, fuggì dal convento, depose l'abito monastico e intraprese una vita irrequieta di studi e di vagabondaggio, che lo trasse in Svizzera, in Francia, Inghilterra, Germania. Fu professore a Tolosa, Parigi, Oxford e Wittenberg: ma non trovò in alcun luogo una posizione stabile, in parte per la ostilità delle vecchie scuole, in parte per la irrequietezza dello spirito suo. Trovò tuttavia il tempo di comporre le geniali

sue opere, fra le quali meritano particolare rilievo i dialoghi in italiano, pubblicati a Londra nel 1584. Egli non riteneva impossibile una riconciliazione con la Chiesa cattolica; sperava di poter ritornare in Italia e, senza rientrar in convento, dedicar la vita alla sua produzione letteraria. A nord delle Alpi non avrebbe potuto aver fortuna, e il protestantesimo con i suoi molti piccoli papi gli ripugnava più della Chiesa vecchia con il suo Papa unico. Pertanto egli fece poi ritorno in Italia, ma fu arrestato a Venezia dalla Inquisizione (1592) e dopo lunghissima prigionia arso a Roma nel 1600 come eretico. Andò incontro alla morte, da eroe [L. 1, § 13, *a)*; vol. I, pag. 103-116].

Bruno professa un grande entusiasmo per il Copernico, esaltato da lui per l'altezza di mente, che lo elevò sovra le apparenti testimonianze dei sensi, alle quali resta attaccata la massa: tuttavia crede che la concezione di lui fosse troppo ristretta, considerando egli il mondo come limitato dalla sfera delle stelle fisse. E Bruno combatte questa dottrina per ragioni che sono in parte gnoseologiche, in parte di filosofia religiosa.

α) Soltanto in apparenza i sensi attestano un centro e un limite assoluti dell'universo. Ogni qual volta mutiamo punto di vista, otteniamo un nuovo centro e un limite nuovo, cosicchè ogni punto nel mondo può esser considerato ora come centro ora come limite. Come la percezione sensibile, così anche il pensiero: possiamo aggiunger numero a numero, pensiero a pensiero in serie infinite, senza che sia possibile un limite assoluto. Così la nostra esperienza può progredire sempre, e da questa che è «la conditione del modo nostro de intendere» Bruno argomenta la costituzione

dell'universo: questo non può avere, più che non ne abbia la conoscenza, punti di partenza o limiti assoluti.

Ne segue che non ci sono determinazioni spaziali assolute. Ciascun sito viene determinato per il suo rapporto con altri. Uno stesso punto potrà essere centro, polo, zenit e nadir, secondo i punti diversi, dai quali si può prender a considerarlo (« respectu diversorum »). Non può esserci dunque movimento assoluto nè, parimente, tempo assoluto. Gli antichi trovavan fatto manifesto il tempo assoluto nei movimenti assolutamente regolari delle stelle fisse: ma poichè i movimenti appaion diversi, secondo la stella da cui si guarda, tanti sono i tempi quante le stelle. Cade finalmente anche l'antica dottrina di una pesantezza e di una leggerezza assolute: era sostenibile soltanto nella ipotesi di un centro assoluto del mondo. Peso e leggerezza hanno ora valore soltanto in relazione con i singoli corpi celesti. Sono pesanti le particelle del sole in rapporto al sole, quelle della terra in rapporto alla terra. Secondo Bruno, il peso è la espressione di un impulso naturale delle parti a ritornare al maggior Tutto, al quale appartengono.

Con il principio di relatività si connette strettamente quello d'indifferenza della natura. Dalle condizioni che troviamo qua in terra, possiamo argomentar quelle delle altre parti del mondo. Se vediamo per esempio che navi lontane sembrano immobili, sebbene si muovano rapidissimamente, possiamo ammettere per analogia che le stelle fisse sembrano immobili, non per altro che perchè sono tanto lontano. Non abbiamo diritto, come credevano gli antichi e anche il Copernico, di proclamar la loro immobilità dommaticamente.

Così Bruno critica i presupposti dommatici, ai quali aveva aderito ancora il Copernico. Ma egli vede chiaramente che a decider la questione non bastano considerazioni generali: soltanto nuove esperienze possono fornir la dimostrazione vera e propria. Opina tuttavia con ragione, che non si può studiar la questione spregiudicatamente, se si mantiene dommaticamente la vecchia ipotesi. — Sovra un punto importante egli poteva appoggiarsi a osservazioni determinate. Contestava la dottrina accettata ancora dal Copernico, che le stelle sieno incastonate in sfere solide: se la terra può muoversi liberamente nello spazio, debbon potersi muovere anche le stelle! E questa conclusione egli trovò poi confermata dagli studi di Ticone Brahe sulle comete: traversan pure, queste, le « sfere », che si presumevano divider con le loro masse cristalline le regioni cosmiche una dall'altra! Cade con ciò anche l'antitesi di cielo e terra, di una parte del mondo immutabile e una mutabile [L. I, § 13, *b)*; vol. I, pagina 116-121].



β) Sul terreno della filosofia religiosa, Bruno prende le mosse dalla infinità della divinità. Se è infinita la causa o il principio del mondo, dev'esser infinito anche l'effetto, l'universo! Non è credibile che la plenitudine divina possa trovar la propria espressione in un mondo limitato: soltanto una infinità di esseri e di mondi potrà portare quella plenitudine a esplicarsi.

Questa dottrina della infinità del mondo è svolta da Bruno in parte nei dialoghi « Cena delle ceneri » e « Dell'infinito universo et mondi » (1584), in parte nel poema didascalico latino « De immenso » (1591). Sono opere che fanno epoca nella storia dello spirito umano. Come lo stesso Bruno

si sentiva per la grandiosità della visione liberato da un carcere angusto, così lo spirito umano è posto ora di fronte a un mondo sconfinato, che può porgergli sempre nuove esperienze e problemi [L. I, § 13, *b)*; vol. I, pag. 122-123].

γ) Nel dialogo « Della causa, principio e uno » (1584) Bruno ha svolto le sue idee filosofiche generali e fondamentali, che sono, com'è naturale, strettamente connesse con la sua nuova rappresentazione dell'universo.

Come questa fa cadere la opposizione di cielo e terra, così Bruno si adopera in generale per abolire, con una meditazione approfondita, tutte le opposizioni. Le antitesi rigorose hanno origine nel nostro pensiero, e non abbiamo diritto di ascriverle alla natura stessa. A torto, per esempio, Platone e Aristotele hanno ammesso in natura un differenziamento di forma e materia. Non c'è materia assoluta, come non ci sono tempo e spazio assoluti. Una materia assoluta sarebbe alcunchè di assolutamente passivo, che potrebbe venire formato e svolto solamente dall'esterno. Ma in natura le forme non sono infuse nella materia dal di fuori, come quando un artefice umano plasma una materia: bensì si generano per evoluzione dall'intimo della stessa Natura. La materia non è meno divina della forma, e si conserva, sotto forme sempre mutevoli, come avevan già insegnato gli antichi atomisti. Domina nella natura un circolo costante — dalla materia inorganica attraverso i processi organici tornandosi di nuovo alla materia inorganica. Questo concetto, dichiara lo stesso Bruno, ebbe per qualche tempo tanto potere sopra di lui, che egli fu inclinato a considerar le «forme» e l'elemento spirituale del mondo, come alcunchè di esteriore

ed evanescente. Ma intese poi che forma e spirito, non meno che la materia, debbono aver fondamento in un principio eterno, e riconobbe che dev'esserci in tutto, « secondo la sostanza » se pur non sempre « secondo l'atto », un principio spirituale. C'è alla fine, a fondamento di tutto, una essenza, nella quale non hanno valore le antinomie di materia e forma, possibilità e realtà, materia e spirito. La si chiama « causa » o « principio », secondo che venga pensata come diversa dal mondo o come operante nei fenomeni. La divinità non è lungi da noi: opera nel nostro impulso all'autoconservazione, ed è in più stretto rapporto con noi, di quel che noi non siamo con noi stessi. È l'anima dell'anima nostra, come di tutta la natura, e determina, attraverso lo spazio, l'azione scambievole di tutto quel che esiste [L. I, § 13, *c)*; vol. I, pag. 125-131].

Il vertice del pensiero è anche il suo limite, non potendo noi pensare senza opposizioni. Ciascuna determinazione di concetti è una limitazione, e perciò non c'è concetto che possa esprimere il principio infinito. È possibile soltanto una teologia negativa, tale cioè che rimuova le limitazioni e le opposizioni dalla rappresentazione della divinità. La teologia positiva, che vuol esprimere il principio infinito mediante predicati determinati, non ha se non un valore pratico, edificante e pedagogico; parla a coloro che non si possono elevare alla contemplazione teoretica del mondo. Tuttavia si onora Dio con il silenzio meglio che con le parole [L. I, § 13, *d)*; vol. I, pag. 133-137].

b) Le idee finora esposte caratterizzano il principale periodo della evoluzione filosofica bruniana. Ma possiamo (seguendo F e l i c e T o c c o nel suo istruttivo lavoro su « Le opere latine di

G. Bruno », 1889) distinguer oltre a questo periodo, uno antecedente e uno susseguente. — Nel primo, la filosofia di Bruno aveva un'impronta piuttosto platonizzante, ravvisando egli nelle idee universali l'oggetto supremo della conoscenza e considerando il mondo come emanazione di Dio (« De umbris idearum », 1582). Tuttavia per idee egli sembra intendere non già, come Platone, concetti universali, bensì leggi che indicano un nesso reale (per esempio, tra le varie parti del corpo). — L'ultimo periodo, che si annunzia soprattutto nel « De triplici minimo » (1591), mette in rilievo gli elementi individuali dell'esistenza, fra i quali sussiste la connessione reale. Quel che si presenta ai nostri sensi come continuo, risulta pure da parti. Le parti ultime (o prime) son chiamate da Bruno atomi, « minima » o monadi. Di queste si dànno diverse classi, e perfino il mondo e Dio vengono designati come monadi, ove li si consideri quali unità. Pure, fra le tre posizioni di Bruno — dottrina delle idee, della sostanza, delle monadi — non corrono che differenze graduali [L. I, § 13, *c)*; vol. I, pag. 123-125, 131-133].

ε) L'etica di Bruno è rigorosamente in accordo con la sua concezione cosmica. Nello scritto « Spaccio della bestia trionfante » (1584) egli presenta una nuova valutazione delle virtù umane. È qui particolarmente caratteristico il posto eminente assegnato all'aspirazione verso la verità, e al lavoro. La verità è il presupposto di ogni valido apprezzamento, e il lavoro è conseguenza del còmpito, imposto agli uomini, non già di seguire semplicemente la Natura, bensì di generare una nuova superiore natura, affinchè l'uomo possa diventar il dio della terra. In un altro scritto « Degli heroici

furori » (1585) Bruno rappresenta l'uomo eroico, il quale sa che non ci si può elevar alla vetta suprema se non a prezzo di lotta e di sofferenza, ma non perciò viene fiaccato nel suo sforzo, perchè dolore e pericolo sono mali soltanto a chi li consideri dal punto di vista della sensibilità, anzichè « ne l'occhio de l'eternitade ». Quanto più alta la meta, tanto maggiore il dolore ch'è possibile. Ma l'uomo eroico si allegra, perchè un nobile fuoco è acceso in lui, — dovesse pure il fine non essere raggiunto, e l'anima venire consunta dal profondo anelare. — Questo strenuo ideale di vita sapiente è testimonianza del carattere di Bruno, quale apparve nella sua vita e nel suo martirio [L. I, § 13, *e)*; vol. I, pag. 137-141].

C) **La nuova scienza.**

Per quanto grande fosse l'importanza della libera indagine nel campo della scienza dello spirito, e per quanto poderoso il rinnovamento della rappresentazione dell'universo, pure sopra la vita umana esercitò una influenza anche maggiore la fondazione della moderna scienza della natura. Anche in ciò ebbe la sua parte il rinascimento dell'antichità, particolarmente lo studio degli scritti di Archimede. La causa essenziale risiede tuttavia nel grande interesse per la industria, la meccanica e i lavori d'ingegneria, particolarmente sviluppati nelle città italiane. A questo accenna Galileo in capo alla sua opera principale. Doveva poi naturalmente esser promosso anche l'impulso ad apprender le leggi, secondo le quali quei lavori sono possibili. E dalle

opere umane si procedeva alle grandi opere della natura, prendendosi più o meno coscientemente a fondamento un'analogia fra la meccanica umana e l'attività della natura.

Dalla nuova scienza della natura fu creato un metodo nuovo, un nuovo organo. Alla speculazione o alla costruzione, da un lato, alla mera collezione di percezioni, dall'altro, subentravano ora la osservazione e l'esperimento, in stretto rapporto di scambievole influenza con l'analisi e il calcolo. Lo spirito umano esplicava qui nuove funzioni, e la natura e il valore di queste non potevano non porre nuovi problemi alla teoria filosofica della conoscenza. E poichè il metodo nuovo fu applicato quasi esclusivamente al campo della materia, il concetto di materia doveva presentarsi in prima linea, e ora soltanto poteva propriamente esser posto in maniera netta e determinata il problema della relazione fra spirito e materia. Dati nuovi erano offerti qui anche all'etica e alla filosofia religiosa: la confidenza dell'uomo in se stesso fu elevata: la vita sociale si svolse in forme nuove, particolarmente per il progredir della divisione del lavoro, resa possibile e necessaria da invenzioni meccaniche: grazie alla persuasione ora sempre più prevalente del dominar di salde leggi naturali, il problema religioso doveva esser posto diversamente e più rigorosamente che non prima. L'atteggiamento teoretico e pratico degli uomini di fronte all'universo fu modificato in maniera sommamente significativa [L. II, § 1; vol. I, pag. 153-155].

Tre uomini son da nominare come veri fondatori della nuova scienza.

a) Leonardo da Vinci (1452-1519), il grande artista, fornito di un talento universale

che fa di lui uno dei più notevoli fenomeni del Rinascimento, ha lasciato interessantissimi frammenti su materie di scienza naturale e di filosofia. I suoi manoscritti furon dispersi e soltanto negli ultimi anni dell'Ottocento parzialmente pubblicati.

La esperienza è madre comune di tutto il sapere. Ma noi non ci possiamo fermare alla pura percezione. Importa trovare il « freno e regula interna » della natura, che insieme connette le cose e gli eventi. Nè ciò è possibile, se non con il soccorso della matematica: soltanto per via di raziocini matematici possiamo proceder dai fenomeni dati ad altri, non ancora dati. Già si esprime qui la caratteristica del nuovo metodo, cioè la esatta integrazione reciproca d'induzione e deduzione. — Le particolari espressioni di Leonardo manifestano un crudo naturalismo. L'anima noi la conosciamo soltanto nelle sue funzioni e nel suo operare come principio organico; — chi vuol saperne di più, si rivolga ai monaci! Nella natura si compie un grande circolo fra l'inorganico e l'organico, e fra l'inanimato e l'animato. La natura segue sempre le vie più semplici, e possiamo quindi sperare un grande avvenire per la conoscenza di essa. — Leonardo ha espresso antecipazioni interessanti delle leggi della inerzia e della energia. Sta solitario nell'epoca sua; soltanto un secolo più tardi si dovevan compiere ulteriori progressi sulla via ch'egli aveva presa [L. II, § 2; vol. I, pagina 156-157].

b) In Joannes Kepler (1571-1630), il celebre astronomo, vediamo una interessante evoluzione da una concezione mistico-contemplativa a una concezione scientificamente esatta della na-

tura. Nel suo primo scritto (« Mysterium cosmographicum », 1597) egli prende le mosse da presupposti teologici e pitagorici: l'universo è imagine di Dio, e devono perciò nelle orbite e nei movimenti dei corpi celesti rivelarsi certe armoniche e semplici relazioni geometriche. Lo Spirito santo si manifesta nelle armoniche relazioni di grandezza dei fenomeni celesti, relazioni che il Keplero pensa di poter costruire. Ma più tardi egli teneva ancora fermo soltanto il convincimento generale, che tra i movimenti planetari debbono aver luogo certi rapporti quantitativi, e nelle leggi che portano il nome suo ha tratto il risultato dalle osservazioni di Ticone Brahe. Egli stabiliva ora i rapporti quantitativi secondo i risultati dell'esperienza. Divenne allora suo metodo la integrazione reciproca della esperienza e della matematica. — Come dapprima egli dava un fondamento teologico al suo presupposto, che la natura opera secondo leggi matematiche, così egli riteneva inoltre che i pianeti son guidati nelle loro orbite da particolari anime planetarie, mentre tutto il sistema cosmico è parimente governato dall'anima del mondo, la quale ha dimora nel sole. La sua spiegazione della Natura era dunque totalmente animistica o mitologica. Più tardi egli affermò non potersi ammettere nella scienza se non cause che possano esser additate pure nella esperienza: e « causa vera » chiamò una causa siffatta. Ripudiò poi quelle anime sideree, che invero non sono date mai nella nostra esperienza. Nell'opera « Astronomia nova s. physica coelestis » (1609) fece il passo dalla teologia e dall'animismo alla pura scienza della natura. Il convincimento della importanza e della validità del metodo quantitativo riposa del resto per lui

sopra fondamenti non pur teologici, ma anche psicologici ed empirici. La conoscenza matematica è la più chiara e sicura che abbiamo, e dobbiamo perciò applicarla quanto ampiamente è possibile. Nel riguardo quantitativo i processi naturali appaiono diversi secondo il modo di apprenderli, da parte dei diversi soggetti (« pro habitudine subjecti »); soltanto con il metodo quantitativo si perviene a completa sicurezza e obbiettività. Da ultimo la esperienza mostra che tutti i fenomeni materiali hanno proprietà quantitative, e particolarmente geometriche: « dov'è materia, si può misurare » (« ubi materia, ibi geometria »). Il mondo è effettivamente partecipe della quantità (« mundus participat quantitate »).

Il Keplero ha svolto soprattutto nell'« Apologia Tychonis » la sua concezione generale del metodo scientifico. Ogni scienza costruisce sovra ipotesi, ma queste non sono per nulla rappresentazioni arbitrarie, bensì debbono giustificarsi con il fatto che le conseguenze da esse ricavate coincidano con i fenomeni realmente dati e non conducano ad assurdità. La scienza comincia con la osservazione, su questa costruisce le sue ipotesi, e cerca infine le cause che valgano a spiegare la connessione dei fenomeni [L. II, § 3; vol. I, pag. 158-163].

c) Galileo Galilei (1564-1642) è il più vero e maggior fondatore della nuova scienza della Natura, come colui che rivela la coscienza più chiara del nuovo metodo — integrazione reciproca d'induzione e deduzione.

Se la induzione dovesse esser una ricerca estesa a tutti i casi possibili, sarebbe impossibile il ragionamento induttivo. Sarebbe invece possibile studiare i casi più caratteristici, per poi giungere

attraverso l'analisi di questi, a porre un principio in forma ipotetica, e da ultimo dimostrare le conseguenze deduttivamente svolte da esso, come concordanti con la esperienza. Per compiere esattamente quella deduzione e questa concordanza, si richiede che si operi con determinazioni quantitative, e importa perciò misurare i fenomeni con precisione. Era il motto di Galileo: misurar tutto il misurabile, e render misurabile quel che non si può immediatamente misurare [L. II, § 4, *a*); vol. I, pag. 166-168].

Già Keplero aveva insegnato che un corpo non può passare di per sè dalla quiete al moto. Galileo fa un passo più in là. A lui che, come Copernico, Bruno e Keplero, ravvisava nel principio della semplicità una legge del cosmo, parve esser la cosa più semplice, che una cosa rimanga nello stato in cui è, ove non intervenga alcuna influenza esterna. Perciò un corpo non può neanche mutare da sè il proprio movimento o passar dal moto alla quiete. Se si potesse tener lontana qualunque influenza esterna, un corpo in moto conserverebbe il proprio movimento con la velocità data. Naturalmente questo è un caso ideale, non potendosi ottenere uno spazio assolutamente vuoto; ma Galileo mostrò, che quanto più erano lisce le palle ch'egli faceva correre su scanalature di pergamena, e quanto più lisce erano in pari tempo le scanalature stesse, tanto più lungamente le palle continuavano la propria corsa. Era così dimostrato il principio d'inerzia. Ora Galileo riteneva che, se si potessero rimuovere tutti gli impedimenti esterni, continuerebbe non soltanto il movimento rettilineo, bensì ancora quello circolare, ch'egli considerava pure come un movimento semplice e naturale. —

Anche nella sua ricerca sopra il movimento dei gravi cadenti egli prende le mosse dal principio di semplicità, per dimostrare poi che questo ha la propria conferma nella osservazione e nell'esperimento. « Se una pietra che già era in quiete, cadendo da rilevante altezza, riceve a poco a poco nuovo incremento di velocità, perchè non dovrei credere dunque, che tale incremento si produce nel modo più semplice? E non potremo trovare alcun incremento più semplice, di quel che si presenta sempre allo stesso modo ». — Dal principio d'inerzia e dalla legge della caduta segue ora inoltre che noi dobbiamo por mente non soltanto al moto attuale, sensibile, ma anche alla energia (momento, impeto) o impulso al moto, che è data in ciascun istante [L. II, § 4, *c*); vol. I, pag. 169-171].

La nuova teoria del movimento come fondamento di tutta la fisica è svolta da Galileo nei « Discorsi delle nuove scienze » (1638). — Nel « Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo » (1632) egli aveva istituito un paragone fra i due sistemi cosmici, tolemaico e copernicano, senza prender partito — secondo la sua intenzione — per l'uno o per l'altro, ma in modo da non lasciar dubbio sulla sua vera opinione. Ciò determinò la catastrofe della sua vita. Già prima (dopo ch'egli aveva scoperto i satelliti di Giove e le macchie del sole) egli si era pubblicamente espresso a favore del sistema copernicano. Ma quando il Collegio degli Inquisitori aveva nel 1616 messo all'indice l'opera del Copernico, pare che Galileo avesse promesso al cardinale Bellarmino di non rendere omaggio alla dottrina copernicana, e di non divulgarla. Egli riteneva di non esser venuto meno nel suo dialogo a quella promessa, essendosi espresso in forma

ipotetica. Ma il libro fu proibito, e il vegliardo settantenne dovette — sotto minaccia della tortura — abiurare solennemente « la falsa dottrina », che la terra non sia centro dell'universo, e si muova. Fino alla morte fu sottoposto alla vigilanza della Inquisizione e dovette fare stampare le sue opere all'estero [L. II, § 4; vol. I, pag. 164-165].

Abbiamo già notato che la concezione cosmica dal Copernico è un grande esempio a favore della tesi, che noi non possiamo senz'altro considerare le nostre rappresentazioni com'espressione della genuina realtà. Questo lato delle vedute nuove viene messo da Galileo in forte rilievo: « Rimovete con la imaginazione la terra, non resta più al mondo nè nascere nè tramontare di sole o di luna, nè orizzonti, nè meridiani, nè giorni, nè notti! ». Egli estende poi questa idea a tutta la concezione sensibile della natura. Nel « Dialogo » dichiara di non essere riuscito mai a capire, come possa darsi tramutazione di una materia nell'altra. Se un corpo acquista proprietà che prima non aveva, questo si deve spiegare con un mutato ordinamento delle parti, nel quale nulla si distrugge e nulla si crea. Qui è chiaramente espresso il principio, che è possibile comprendere i mutamenti qualitativi, soltanto se si possa concepirli come quantitativi. Già in uno scritto anteriore (« Il Saggiatore », 1623) Galileo aveva espresso, anzi con energia ancor più grande, questa concezione. Alle cose come tali noi possiamo attribuire soltanto figura, grandezza, movimento e riposo: son questi i « primi e reali accidenti ». All'incontro è un pregiudizio dei sensi considerar come assolute proprietà delle cose il sapore, l'odore, il colore, il calore, ecc. Sono nomi che diamo alle cose, quando provocano in

noi certe sensazioni, e han sede non già nelle cose, bensì nel nostro corpo. Verrebbero meno, se venisse meno il « corpo sensitivo ». — Questa dottrina, nella quale è enunciato il principio della concezione meccanica della Natura, fu di grande importanza nelle ricerche gnoseologiche dell'epoca successiva [L. II, § 4, *d*); vol. I, pag. 172-174].

LIBRO SECONDO

I grandi sistemi.

Il Rinascimento aveva portato interessi nuovi e nuovi punti di vista e scoperte, che dovevano naturalmente suscitar l'aspirazione a svolgere, sul fondamento che veniva così pôrto, una concezione del mondo nuova e sistematicamente coerente. Doveva sorger l'impulso a trarre le ultime conseguenze delle nuove intuizioni. In ciascuna epoca si agita nello spirito umano, l'impulso più o meno pronunciato, a sintetizzarne il sapere in una visione totale, e tale impulso trovò felici condizioni al suo svolgersi, quando al fermento e alla lotta della Rinascenza furono subentrati tempi più tranquilli. S'imponeva in special modo il còmpito di unificare la nuova rappresentazione del mondo e la nuova scienza, con il rimanente contenuto dello spirito. Bruno aveva già preparato qui il terreno: ma non era penetrato ancora dal nuovo metodo scientifico di spiegazione: sul modo suo di porre i problemi, non poteva ancora influire la concezione meccanica della Natura, per virtù della quale la impostatura di tanti problemi viene affinata.

Dei quattro problemi fondamentali, l'ontologico

figura ora in prima linea. Al paragone con questo, gli altri si ritirano nel fondo, pur facendo sentire talvolta il loro aculeo. Si procede arditamente, per via costruttiva, alla risoluzione delle questioni più profonde. In Cartesio, che si presenta primo nella serie dei grandi sistematici, troviamo ancora, non soltanto nel lavoro preparatorio, ma anche nella esposizione definitiva, uno sforzo manifesto di aprirsi la via alla costruzione speculativa mediante un'analisi approfondita. Ma nello Hobbes e nello Spinoza prevale la costruzione: e soltanto meno direttamente riusciamo a scoprire, per mezzo di quali fatti e analisi i pensatori sieno giunti alle loro definizioni e assiomi. Nel Leibniz, quarto e ultimo della serie, il pensiero analitico incomincia a riapparir più manifesto. Egli segna il passaggio al secolo XVIII, nel quale il problema della conoscenza e quello della valutazione si conquistano un deciso primato.

Alla prevalenza della costruzione è legato il carattere dommatico degli sforzi del pensiero. I principii della scienza meccanica della natura vengono considerati come verità assolute, oggettive. Anche qui c'è una certa antitesi fra il Leibniz e i suoi predecessori, in quanto ch'egli sottopone ad analisi critica anche quelle « prime e reali » proprietà delle cose, che la scienza meccanica della natura considera come dati assoluti [L. III; vol. I, pag. 199-201].

a) René Descartes (1596-1650) può esser chiamato vero fondatore della filosofia moderna, perchè fu primo a ricercare metodicamente i presupposti ultimi della conoscenza, e perchè nella sua dottrina acquistò primamente una decisa influenza sulla posizione dei problemi la spiegazione

meccanica della Natura. Per trovare i presupposti, batte la via dell'analisi, ma si volge poi molto presto alla costruzione, in quanto che crede di poter presentare come necessari e razionali i principii della concezione meccanica della Natura. Trova un punto terminale assoluto del pensiero nel concetto di Dio, del quale giustifica la validità per via di riflessione. Energia di ricerca e dommatismo nelle conclusioni procedon paralleli in Cartesio in modo caratteristico.

Cartesio era figlio di un nobile francese, e la sua indipendenza economica gli diede la possibilità di consacrar interamente la sua vita alla meditazione e alla indagine. Nel suo « Discours de la méthode » (1637) troviamo una interessante autobiografia filosofica. Educato in un collegio di Gesuiti, egli era, compiuto il corso degli studi scolastici, molto malcontento delle proprie conoscenze, sebbene avesse avuto i migliori maestri dell'epoca. Sapeva molto — ma facevan difetto il nesso e il chiaro fondamento. Nella matematica, ch'egli prediligeva, non ravvisava tuttavia che un vano giuoco del pensiero. Egli si slanciò poi nella vita mondana, richiamato pur sempre a quando a quando alla solitudine dalla sua brama di sapere. Decise in seguito d'imparar a conoscere la vita pratica nella guerra e presso le corti. Ma sempre ritornava alla meditazione tranquilla. Recatosi nel 1619 con l'esercito del Principe Elettore di Baviera nei quartieri d'inverno, si operò in lui un risveglio scientifico. Chiara e luminosa gli si mostrò in un momento di entusiasmo una via di uscita dal suo dubbio. Se cominceremo da quel ch'è più semplice e chiaro per procedere poi a passo a passo alle questioni più complicate, si dileguerà la imbarazzante

molteplicità delle nostre rappresentazioni. Allora i nostri pensieri si potranno ordinare per modo che sia sempre possibile dedurre i successivi dai precedenti. Questa idea lo diresse nei suoi lavori, così matematici come filosofici. Dopo alcuni anni di studi a Parigi, si ritirò in Olanda, dove credeva di poter lavorare più tranquillamente. Ma un motivo di lasciar la Francia era pure certamente costituito anche dai severi divieti pronunziati contro le dottrine antiscolastiche. Anche in Olanda fu implicato in polemiche, essendo la sua filosofia considerata pericolosa dai teologi protestanti non meno che da quelli cattolici. Avendo accolto un invito della regina Cristina, trascorse nella Svezia gli ultimi anni di sua vita [L. III, § 1, *a)*; vol. I, pag. 201-207].

α) Cartesio, che fu anche grande matematico (fondò la geometria analitica), trovò che la geometria e la filosofia differiscono, perciò che quella ricava le conseguenze da principii indubitati, mentre nella filosofia la disputa concerne appunto gli stessi principii. Per trovare e fondare questi, dobbiamo applicar il metodo analitico, cioè risalire da ciò che è dato o provvisoriamente fissato, ai suoi presupposti. Ora, l'analisi conduce alla fine a intuizioni, affatto semplici, immediatamente determinate da esperienze. Sono di tal natura gl'immediati passaggi del pensiero, p. es. che un triangolo è limitato da tre linee, — che la stessa cosa non può nel tempo stesso essere e non essere, — che tutto ha una causa, — che nell'effetto non può essere più che non sia nella causa, — che, se io penso, devo esistere («Règles pour la direction de l'esprit», composte probabilmente fra il 1628 e il 1629). L'ultima citata fra queste intuizioni che agli occhi suoi parevano semplici, fu da lui più tardi, nel «Discours»

e nelle « Meditationes » (pubblicate nel 1641), assunta come fondamentale. Di ciascun contenuto od oggetto della conoscenza noi potremmo dubitare: tutte le percezioni e le credenze potrebbero essere illusorie. Ma c'è un limite determinato del dubbio. Anche il dubbio più radicale presuppone un pensiero. Il pensare è una realtà, quand'anche fossero tutti illusori i suoi risultati. La parola « pensiero » è assunta da Cartesio nella sua più vasta accezione: è pensiero tutto quel che procede in noi consapevolmente. Se dunque il celebre suo principio suona: Je pense, donc je suis! (Cogito ergo sum!), egli avrebbe potuto dire altrettanto bene: Je sens, je veux, donc je suis! — Inesatta è la parola « dunque » (donc, ergo); poichè Cartesio considera il principio non già come un raziocinio, bensì come una intuizione immediata, un passo semplice del pensiero, per mezzo del quale noi diventiamo coscienti di essere coscienti. — La chiarezza e la distintezza, con cui si rivela questa intuizione, è per Cartesio un criterio, alla stregua del quale possiamo verificare altri principii. Ma vi sono due intuizioni chiare e per sè manifeste come questa prima: cioè il principio che tutto ha una causa, e l'altro principio, che nell'effetto non può esser contenuto nulla più che nella causa [L. III, § 1; vol. I, pag. 207-209].

Se ora prendiamo in esame le nostre varie rappresentazioni, troviamo che se ne può spiegare alcune con cause esterne e finite, e che altre sono prodotte da noi stessi, ma che ce n'è una, la quale presuppone una causa infinita — cioè la rappresentazione di Dio. Sono io stesso — e ne è già prova il fatto, che posso dubitare — un essere finito, imperfetto, e non posso perciò aver formato

Pensiero è funzione intellettiva (logica) – concetto
Coscienza è funzionale (–)

da me la rappresentazione di un essere infinito, perfetto. Questa rappresentazione deve aver la propria causa in un essere infinito. Così soltanto si può spiegare che la mia facoltà intellettiva, tosto che sia giunta a pienezza di sviluppo, formi questa rappresentazione. Essa è « innata », non già perchè spunti subito al principio della vita, ma nel senso che c'è nella natura della nostra facoltà intellettiva la disposizione a formarla. — Ma Cartesio ha ancora un'altra dimostrazione della esistenza di Dio: Dio, essere perfetto, deve necessariamente esistere; poichè la esistenza è una perfezione, e noi ci porremmo dunque in contraddizione con noi stessi, se volessimo negare la esistenza di Dio. È il così detto argomento ontologico, che nel concetto di Dio trova implicata la esistenza di lui.

validità Soltanto ora che Cartesio ha dimostrato la validità della rappresentazione di Dio (certamente con l'aiuto del principio di causalità), è assicurata per lui la validità della nostra conoscenza: poichè un essere perfetto non può ingannare. Come Keplero diede un fondamento teologico alla sua convinzione che il mondo è governato da leggi matematiche, Cartesio dà nel concetto di Dio un fondamento alla conoscenza della realtà in generale. Ma Dio non è qui propriamente un concetto specificamente religioso, bensì una designazione della grande connessione dei fenomeni naturali. Così è detto nella sesta Meditazione: « Per natura in generale (natura generaliter spectata) io intendo null'altro che Dio stesso o anche la « coordinatio » da lui disposta, di tutte le cose create ». Tutto ciò che va riconosciuto come vero, deve poter trovare il proprio posto in questo grande sistema. Il criterio, per mezzo del quale possiamo distinguer

tra sonno e veglia, è proprio questo, che cioè le singole esperienze della veglia posson esser collegate, senza interruzione del nesso, con tutte l'esperienze e le rimembranze. — Cartesio non vide che questo criterio è dato già nel principio di causalità, sì ch'egli si sarebbe potuto risparmiare il giro vizioso attraverso il concetto di Dio. Ponendo quel criterio, egli ha posto il fondamento di un nuovo concetto della verità, secondo il quale la verità è il nesso interno delle percezioni e rappresentazioni, non la loro coincidenza con qualche cosa di non percepito.

Lo stesso Descartes si rende bene conto che il concetto di Dio, nel quale trova il fondamento della scienza, non è il concetto popolare. Se si concepisce Dio — egli dice — come un ente finito, che può esser onorato da uomini, non è meraviglia, che ci sieno uomini, i quali negano la sua esistenza. Ma Dio è la sostanza assoluta, cioè un Ente che esiste «per sè», nè ha bisogno di alcun altro ente per esistere. Del concetto di sostanza Cartesio veramente si vale anche per esseri finiti, quali la materia e l'anima: ma spiega che il concetto non può esser adoperato nello stesso senso («univoce») per gli esseri infiniti e per i finiti, perchè questi sono sempre dipendenti e si chiamano perciò sostanze soltanto impropriamente. Secondo l'accezione più ampia, e impropria, « sostanza » significa lo stesso che cosa o essere, soggetto o supposto di certi attributi [L. III, § 1, *c)*; pag. 210-216].

β) La idea teologica non è soltanto la garanzia della realtà delle cose, ma vengono da essa dedotti anche i primi principii della scienza della natura (« Principia Philosophiae », 1644).

L'ufficio delle nostre senzazioni è di guidarci nella

nostra condotta. Per potere far questo, non è necessario che sieno somiglianti alle cose stesse, pur che sieno loro corrispondenti. Se noi vogliamo imaginare come sieno costituite le cose, a prescinder dalle nostre sensazioni, vediamo che soltanto tre proprietà sono indispensabili: estensione, divisibilità e mobilità. Neanche nella fantasia possiamo pensar abolite queste proprietà. E noi giungeremo a intender nel modo più semplice e chiaro tutti i processi del mondo materiale, se ci atterremo alle tre proprietà nominate, laddove con l'aiuto delle qualità non perveniamo che a spiegazioni illusorie. Tutte le proprietà della natura sono dunque da ricondurre a estensione, divisibilità e movimento. Ma le qualità sono soltanto da mettere in conto al soggetto senziente. — Così Cartesio dà forma cosciente e sistematica alla concezione meccanica della Natura. Sembra ch'egli sia giunto ad approfondire così le sue vedute, mercè gli studi di scienze naturali compiuti fra il 1620 e il 29, indipendentemente da Galileo, ma verosimilmente non senza subire la influenza di Keplero.

I primi principii della concezione meccanica della Natura vengono dedotti dal concetto di Dio. Come essere perfetto, Dio dev'essere immutabile. Ma sarebbe in contraddizione con questa immutabilità, che una cosa creata da lui potesse modificare, senza una causa esterna, il proprio stato. Le cose materiali dunque non possono da sè (sua sponte), senza influenza esterna (di un'altra cosa materiale), passar dal movimento al riposo o viceversa. (Nell'interesse della sua psicologia spiritualistica, Cartesio mantiene tuttavia la riserva, che le anime o gli angeli possono eventualmente agire sopra la materia). Dalla immutabilità divina Cartesio deduce,

oltre alla inerzia, anche il persistere del movimento (antecipazione imperfetta del persister della energia). La somma di movimento infusa nella materia all'atto della creazione deve durante la conservazione (che è secondo Cartesio una creazione ininterrottamente continuata) restare immutata. Il moto può essere diversamente distribuito fra le varie parti del mondo, ma nessun movimento va perduto, nè alcun movimento assolutamente nuovo si crea.

Da una concezione teleologica della Natura, che spieghi i fenomeni con i loro fini, non si può, secondo Cartesio, trarre partito. Al ripudio delle cause finali egli dà un fondamento teologico: Dio, poichè è un essere infinito, deve aver tali fini, che non possiamo indovinarli, e sarebbe temerità voler presumere di poter trovare i fini dei fenomeni naturali. Ci sono anche, anzi, nel mondo infinito, molte cose, che non esercitano sopra di noi alcuna influenza — e qual significato possiam noi allora legare alla tesi, secondo la quale quello sarebbe stato creato per noi? — La spiegazione teleologica viene dunque ripudiata, perchè troppo angusta.

Movendo dai principii così posti, Cartesio vuole spiegar la Natura particolareggiatamente. Si distingue da Bacone per la importanza che attribuisce alla deduzione, da Galileo (della importanza del quale egli decisamente fa troppo poca stima) per la incapacità di applicare deduzione e induzione in stretto rapporto di reciproca integrazione, nello studio di dati empirici determinati. Della esperienza si serve soltanto come di uno stimolo, opinando che la scienza possa dare non già la reale, ma soltanto la possibile spiegazione dei fenomeni. Non vuole che proporre ipotesi, senza nemmeno

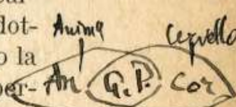
cercare di verificarle partitamente. Di qui il carattere astratto e arbitrario della sua filosofia naturale. La importanza di Cartesio riposa sull'ideale ch'egli ha posto alla scienza della natura: dedurre i fenomeni dalle loro cause, con necessità matematica. Prese perciò a considerare soltanto le proprietà geometriche delle cose; per lui, i concetti di materia e di estensione coincidono. Egli contrappose questo ideale della conoscenza, al metodo di spiegazione scolastico ancora dominante, il quale operava con le qualità e con le cause occulte.

Cartesio tentò di spiegare meccanicamente la evoluzione dell'universo al suo stato presente. Imagina uno stato iniziale, nel quale le parti della materia movevano vorticosamente intorno a certi centri: intorno a questi dovettero raccogliersi le particelle, generate dall'attrito reciproco delle parti maggiori, e si formarono così i vari corpi celesti. Alcuni di questi, come la Terra, hanno perduto la loro indipendenza, perchè li hanno seco travolti i vortici più poderosi, nei quali si trovano i grandi corpi celesti. La gravità consiste nella compressione esercitata dai movimenti vorticosi, la quale spinge le parti piccole ad avvicinarsi ai corpi maggiori. — Questa teoria, per quanto imperfetta, fa di Cartesio un precursore del Kant e del Laplace.

Anche l'organismo dev'esser considerato, al pari dell'universo, come una macchina. La fisiologia, se ha da essere scienza, dev'essere meccanica. L'organismo non può non essere soggetto alle leggi universali della materia. In questa convinzione Cartesio fu convalidato dalla scoperta dovuta allo Harvey, della circolazione del sangue (1628). Molto contribuì Cartesio a ripudiare l'infecondo vitalismo che spiegava i fatti organici con la ipotesi di una

particolare forza vitale. Una importanza analoga a quella dello Harvey nella teoria della circolazione sanguigna, ebbe Cartesio nel campo della fisiologia del sistema nervoso, perchè fu il primo a descrivere quel che si chiama ora movimento riflesso, vale a dire l'azione immediata di una impressione nell'eccitare un movimento muscolare, senza bisogno che intervenga in ciò la coscienza. Cartesio ammetteva in generale una coscienza soltanto nell'uomo; egli considerava i bruti come semplici macchine [L. III, § 1, *d*; vol. I, pag. 216-224].

L'anima dell'uomo è in azione scambievole con il cervello, particolarmente con una sua parte determinata, la « glandula pinealis », che, secondo la opinione di Cartesio, è posta al centro e non è, come molte altre parti del cervello, un organo appaiato. Contro questa urtano gli « spiriti vitali » (il fluido sottile che, secondo la fisiologia dell'epoca, ereditata dall'antichità, corre per i nervi) — e attraverso la stessa l'urto viene propagato all'anima, cosicchè possono generarsi le sensazioni. Quando a sua volta l'anima urta la glandola pineale, può determinar modificazioni nella direzione degli « spiriti vitali » e mediante questi nei movimenti muscolari. — Cartesio si pone qui in contraddizione con la sua dottrina della persistenza del moto; poichè quando la glandola pineale urta l'anima, deve pur andar perduto del movimento, e viceversa deve generarsi movimento ex novo, quando l'anima mette in moto la glandola pineale. Certamente egli limita la influenza dell'anima alla produzione di un mutamento nella direzione; ma deve poi stabilire una eccezione arbitraria al principio d'inerzia.



Cartesio dà grande importanza alla differenza dell'anima come « res cogitans » dalla materia

Res
Cogitans Extensa

come « res extensa ». Le loro proprietà fondamentali sono così diverse, che si deve denominarle due diverse sostanze, e questo anzi nella rigorosa accezione della parola, in quanto che una deve poter esistere per sè, senza l'altra. Ma allora l'azione reciproca diventa impossibile: poichè quel ch'è sostanza in senso rigoroso, non può patire alcuna azione dall'esterno.

Nella sua psicologia speciale, e particolarmente nella interessante psicologia dei sentimenti, ch'egli ci ha data nel « Traité des passions » (1649), Cartesio, in armonia con la sua dottrina dualistica, cerca di determinare specificamente, quali fenomeni psichici sieno legati alla materia, e quali abbiano la propria origine nell'anima stessa. Distingue così sensazione e giudizio, ricordo sensibile e spirituale, rappresentazione (imaginatio) e pensiero (intellectio), tendenza e volontà, moti dell'animo (passions) e « émotions intérieures ». Egli è qui coerente, come soltanto pochi spiritualisti lo sono [L. III, § 1, *d*) *e*); vol. I, pag. 224-230].

È interessante il nesso dell'etica di Cartesio con la sua concezione cosmica. Egli l'ha svolta particolarmente nelle sue lettere a Elisabetta del Palatinato, a Cristina di Svezia e allo Chanut, ambasciatore francese nella Svezia. — Bisogna assecondare le emozioni interiori, in antitesi con le passioni, che dipendono da influenze esterne. Ma è anche grande il valore della cultura della conoscenza: s'impara, che tutto dipende da un essere perfetto; si riconosce in se stessi soltanto una parte evanescente di un mondo infinito, che non può essere stato creato per noi, e ci si vede come parti di una comunità umana (famiglia, Stato), gl'interessi della quale hanno il primato sopra i nostri parti-

colari. Importa soprattutto distinguere fra quel ch'è in nostro potere e quel che non è in nostro potere. Le supreme virtù sono la « générosité » e l' « amor intellectualis dei », il quale ultimo può dominar tutta la nostra vita, sebbene agli occhi dei teologi non sia forse sufficiente per la beatitudine [L. III, § 1, *f*); vol. I, pag. 230-231].

Il Cartesianismo fu la prima forma, nella quale il pensiero moderno si rese accessibile a sfere più ampie. Con la esigenza rigorosa di una spiegazione meccanica della Natura, segnò un deciso progresso — nonostante le sue ipotesi spesso infelici — e generò un vivace movimento nel campo delle scienze naturali. Il suo spiritualismo e il suo tentativo di legar teologia e scienza, lo resero simpatico anche in ambienti religiosi, sebbene molti teologi, i quali pensavano che con la scolastica fosse messa in pericolo anche la fede, ne fossero avversari fanatici. Grazie alla sua grande chiarezza, potè facilmente esser esposto in forma popolare, e, vinta la prima resistenza, ebbe grande diffusione in Francia, Olanda, Germania.

Ma Cartesio aveva legato gravi problemi a' suoi seguaci. Come può essere conciliata la esistenza di una sostanza assoluta con la esistenza indipendente delle cose singole (anime e corpi)? E com'è possibile ammetter l'azione scambievole dell'anima e della materia, se queste debbon essere entrambe entità indipendenti (sostanze), e se ci si deve attenere anche qui al principio di persistenza del moto?

Questi problemi promossero lo svolgersi del così detto occasionalismo, che andò trasferendo sempre più ogni vera causalità nell'essere assoluto, di maniera che gli stati degli esseri finiti erano

puramente «occasioni», che davano motivo a Dio d'intervenire. Da prima questo corso d'idee fu applicato soltanto al rapporto fra l'anima e la materia: quel che avviene nel corpo, è per Dio una occasione di far occorrere un mutamento nell'anima, e reciprocamente. Ma più tardi si riconobbe che, se c'è una sostanza assoluta, un essere finito non può, in generale, essere causa. Come mai può una cosa, oltrepassando la propria natura, produrre un effetto in un'altra cosa? Non soltanto l'azione reciproca di anima e materia, ma qualsiasi azione reciproca fra esseri finiti è impossibile, e sola possibile la causalità divina. Così il problema psicofisico dapprima, e poi quello della causalità nel suo complesso, furono concepiti come insolubili, e la filosofia si risolse nella teologia.

Questa concezione, preparata da parecchi cartesiani, fu svolta dopo in modo chiaro e determinato da Arnold Geulincx (1623-1669) e da Nicolas Malebranche (1648-1715).

Lo Geulincx, nato a Lovanio, era in origine cattolico, ma si convertì più tardi al protestantismo: egli incontrò, come cartesiano, grande opposizione e nella scolastica cattolica e nella protestante. Ne' suoi ultimi anni fu professore di filosofia a Leida. Il suo scritto più caratteristico è l'Etica (1665, completa nel 1675). Per agire rettamente, l'uomo deve imparar a conoscere la propria posizione nel mondo: l'esame di se stesso (inspectio sui) sta perciò a fondamento della morale. Esso mi mostra che soltanto il mio pensiero e la mia volontà mi appartengono; all'incontro, il mio corpo è parte del mondo materiale, dove io non posso operare. Poichè io posso operare solamente ciò, di cui so come viene in essere, e questa conoscenza mi è possibile sol-

tanto entro il mio pensiero e la mia volontà. La mia attività non può andar oltre l'esser mio (cioè il mio pensiero e la mia volontà). In generale nessuna cosa può produrre modificazioni fuori di se stessa e de' suoi propri stati. Se alle modificazioni di un essere (p. es. l'anima) corrispondono modificazioni di un altro essere (p. es. il corpo), questo può dunque spiegarsi solamente con il fatto, che il loro autore comune li adatta perpetuamente uno all'altro — come due orologi, che l'orologiaio continua a regolar sempre uno sull'altro (la similitudine era già stata usata dal cartesiano Cordemoy). — La morale costruita dallo Geulincx sopra questo fondamento, ha coerentemente un carattere di rassegnazione, e la virtù principale è la umiltà. Poichè dove io nulla posso, nulla debbo anche volere (ubi nihil vales, nihil velis!).

Ancora più decisamente si manifestò il lato mistico dell'occasionalismo nell'oratoriano Malebranche. Il suo entusiasmo filosofico, suscitato da un libro di Cartesio, riempì tutta la sua vita, che fu trascorsa nel chiostro. I sensi — com'egli insegna nella «Recherche de la vérité» (1674 e segg.) — ci sono dati per fini pratici, nè possono dischiuderci la essenzial natura delle cose. I sensi c'ingannano, inducendoci ad attribuire le qualità sensibili alle cose per se stesse. Donde viene dunque a noi la conoscenza delle cose? La intelligenza può tanto poco quanto la sensibilità, insegnarci alcunchè delle cose che esistono indipendentemente da noi. Nè da noi stessi nè dalle cose può esser prodotta la conoscenza, perchè un essere finito non può creare nulla di nuovo. Essere causa è qualche cosa di divino, ed è paganesimo l'attribuire causalità ad esseri finiti. Gli esseri finiti sono sempre

soltanto « causes occasionnelles ». Non possono esser cause nè i movimenti delle cose materiali nè i pensieri degli uomini. Dio non potrebbe nemmeno conferire a un essere finito la facoltà di essere causa, poichè Dio non può creare dèi. La nostra conoscenza è in tutto e per tutto opera di Dio, e noi vediamo ogni cosa in lui. Soltanto per la sua influenza riceviamo le rappresentazioni delle cose materiali. Ciascuna rappresentazione è propriamente una limitazione della rappresentazione divina.

Prima ancora l'inglese Joseph Glanvil (1636-1680) aveva approfondito il problema causale nella « Scepsis scientifica » (1665), sulla quale ebbero influenza la filosofia cartesiana e la scienza della natura. Quanto più causa ed effetto son diversi fra loro, tanto meno noi ne intendiamo la connessione. In generale la causalità non può essere percepita (causality itself is insensible). Quel che percepiamo, è sempre soltanto la successione di due cose una all'altra.

Il Glanvil e gli occasionalisti sono precursori dello Hume.

Cartesio esercitò forte influenza anche sopra due pensatori, che tuttavia si contrappongono nettamente a lui, ciascuno a modo suo, e che polemizzarono in generale contro ogni tentativo di risolvere, con l'aiuto della ragione, i problemi ultimi.

Blaise Pascal (1623-1662) si accosta a Cartesio, nella sua concezione del metodo scientifico, e approva pure la netta separazione di spirito e materia. Nelle sue « Pensées » ritorna sovente sopra queste idee. Ma la filosofia non poteva esser tutto per lui. Il suo cuore anelava a un Dio vivente, da ultimo a un Dio in carne ed ossa, per quanto la fede in un tal Dio fosse uno scandalo per la intel-

ligenza. Soltanto in questa fede egli poteva superar l'angoscia, suscitata nel suo interno dal pensiero della infinità del mondo. Egli non poteva trovar pace nei pensieri, ai quali si erano attenuti Bruno e il Böhme. Il sapere è incerto, e i sapienti sono discordi. I filosofi dommatici sono confutati dalla Ragione, gli scettici dalla Natura. Alla fine hanno certamente ragione gli scettici; altrimenti la rivelazione non sarebbe necessaria. Di fronte a coloro che trovano difficile assoggettare la propria ragione alla fede, il Pascal applica la psicologia cartesiana, dicendo: Noi siamo macchina del pari che spirito: comincia con la macchina, abituati alle cerimonie, e il tuo spirito finirà con l'adattarsi anche lui!

Pierre Bayle (1647-1706) era piuttosto un dotto che un filosofo. Il suo interesse era volto alla descrizione e alla discussione di fenomeni letterari e di opinioni speculative nella loro variata molteplicità. Ma la sua passione per la chiarezza lo trasse ad accentuare nettamente le differenze dei punti di vista, e a metter in evidenza l'aculeo dei problemi, di fronte a tutte le soluzioni illusorie (« Dictionnaire historique et critique », 1695 e segg.). In modo affatto particolare egli si contrappone ostilmente ai tentativi di metter d'accordo fede e scienza, teologia e filosofia. La grande pietra d'inciampo era, agli occhi suoi, il problema del Male. Se si vuole seguir la ragione risolutamente, è impossibile conciliare la realtà del Male con la onnipotenza e la bontà divina, e unica soluzione coerente è di ammettere con i Manichei due principii cosmici, uno cattivo e uno buono. Bisogna scegliere tra ragione e fede (« Dictionnaire »: Art. « Manichéisme — Réponse aux questions d'un provincial »). Egli ammette tuttavia che c'è un fondamento na-

turale della morale, e poichè inoltre la condotta degli uomini è determinata dal loro carattere, più che dalle loro opinioni religiose, può difendere con ardore la tolleranza e la libertà religiosa (« Pensées diverses à l'occasion de la comète ») [L. III, § 2; vol. I, pag. 232-246].

b) Thomas Hobbes (1588-1679) compì il primo tentativo indipendente di considerare la nuova dottrina meccanica della Natura come la unica scienza, e di sostenerne i punti di vista come i soli, dai quali si deve concepir la realtà. Pensatore e polemista energico, uomo mite e timido nella vita privata, lo Hobbes, come Cartesio, era malcontento della sua educazione scolastica, e si occupava perciò soprattutto di studi letterari, pubblicando p. es. una traduzione di Tucidide. Le condizioni turbolente dell' Inghilterra eccitarono in lui l'interesse per le questioni politiche e morali, e tosto egli fu indotto a studi filosofici generali, particolarmente dopo ch'ebbe imparato a conoscere i nuovi punti di vista della scienza naturale. Fu dapprima precettore, e più tardi amico di casa della nobile famiglia Cavendish. Durante un viaggio in Italia fece la conoscenza di Galileo, e in Francia fece amicizia con Pierre Gassendi (1592-1655) che era pure ammiratore di Galileo e che, uscito dal clero, era allora professore di matematica a Parigi. Questi nella sua filosofia seguì un indirizzo analogo a quello dello Hobbes (« Opera omnia ». Lugdunum, 1658). Acquistò particolare importanza come rinnovatore della dottrina atomistica epicurea, giacchè il Newton imparò a conoscerla dagli scritti del Gassendi, e il chimico Dalton più tardi la ricavò dagli scritti del Newton e l'aggiustò per la chimica. Dal movimento degli atomi il

Gassendi avrebbe voluto trarre la spiegazione di tutte le modificazioni che si dànno in natura. D'accordo con Galileo, insegna quel che a Cartesio era sfuggito, che cioè l'energia (impetus) non cessa con il cessar del movimento attuale [Sul Gassendi, L. III, § 3; vol. I, pag. 246-248].

Sembra tuttavia che lo Hobbes sia pervenuto, seguendo vie proprie, alla persuasione che qualunque mutamento è movimento. Una volta che certi suoi amici discutevano su quel che sia la sensazione, gli venne fatto di pensare che nessuna sensazione si produrrebbe, se tutto in Natura fosse immobile o in moto uniforme. Una « diversitas motuum » è dunque la condizione della sensazione. Perocchè sentir sempre allo stesso modo o non sentire affatto, viene a esser la medesima cosa. Questo principio, sul quale lo Hobbes costruì la sua psicologia, fu da lui concepito di buon'ora, e probabilmente altrettanto presto (1630 circa), prima ancora di conoscer Galileo e il Gassendi, sorse in lui il convincimento che ogni mutamento non è che moto, e che le qualità sensibili sono puramente subbiettive.

Lasciata l'Inghilterra allo scoppiar della rivoluzione, lo Hobbes visse parecchi anni in Francia, dove, per qualche tempo, fu maestro del profugo re Carlo II. Rimpatriò sotto Cromwell, e fino alla morte che lo colse novantunenne, condusse vita privata di studioso, tutto assorto ne' suoi lavori e nelle sue polemiche (1).

(1) Ferdinand Tönnies ha contribuito molto, con una serie di monografie e con un bel libro, compreso nella collezione " Philosophische Klassiker „ del Frommann, a lumeggiare la evoluzione del pensiero hobbesiano e la sua importanza filosofica.

Le opere principali dello Hobbes sono: « Elements of Law » (1640), « De cive » (1642), « Leviathan » (1651), « De corpore » (1655), « De homine » (1658) [L. III, § 4, *a)*; vol. I, pag. 248-254].

α) Nella esposizione sistematica, che lo Hobbes presenta nel « De corpore », gl'importa anzitutto di stabilire i primi principii della indagine. Egli si rende conto della necessità di trovar questi principii per via di regresso analitico da ciò ch'è dato e che dev'essere spiegato (a sensibus ad inventionem principiorum), come già egli stesso mediante un tale regresso era pur anche pervenuto dalla sensazione alla teoria del movimento. Ma d'altra parte accentua molto energicamente il fatto, che la determinazione dei principii deve essa stessa procedere in modo puramente arbitrario, per virtù di risoluzione volontaria. In quell'analisi non ravvisa dunque un fondamento di prova: come tale egli riconoscerebbe soltanto una deduzione, e questa è impossibile dove si tratta dei primi principii. — L'atto di arbitrio con il quale incomincia la scienza, viene definito dallo Hobbes più precisamente come un atto di denominazione. Questo è tuttavia soggetto fin da principio a certe condizioni; per esempio, non si può attribuir due nomi contradditorii a una medesima cosa.

Ora, « mutationem in motu consistere » è il principio più generale della scienza. Secondo lo Hobbes una dimostrazione di questo principio non è affatto necessaria, purchè ci si spogli di tutti i pregiudizi. Egli pone ancora altri principii, puramente dommatici, senz'approfondirne la relazione reciproca: legge di causalità, principio d'inerzia, e ancora il principio, che il movimento non può avere se non nel movimento la propria causa, e parimente il

proprio effetto, infine il principio di conservazione della materia.

Se tutta la realtà dev' essere spiegata mercè questi principii, è necessario che tutto sia movimento. La partizione del sistema è perciò fondata sovra una classificazione dei movimenti.

Anzitutto la dottrina del « Corpus » (nel senso generale della parola); si tratta qui delle leggi geometriche, meccaniche e fisiche del movimento. La seconda parte è la dottrina dell'« Homo », cioè dei movimenti, che si compiono negli uomini: e si tratta qui dei movimenti fisiologici e psicologici. La terza parte è la dottrina del « Civis », cioè di quei movimenti negli uomini, che sono condizione dei loro rapporti reciproci e della loro associazione.

Lo Hobbes non ha potuto costruire il suo sistema con metodo puramente deduttivo. Egli è costretto ad ammettere, che in varii punti dobbiamo introdurre presupposti nuovi: p. es., quando si passa dalla geometria alla meccanica: lo Hobbes concede che la considerazione puramente geometrica riposa sopra un'astrazione, e che si deve assumere al principio della meccanica il concetto di energia (« conatus, impetus »). Analogamente nel passaggio dalla meccanica alla fisica: le proprietà sensibili dei corpi (colore, suono, ecc.) vengono scoperte soltanto mediante le sensazioni, onde ha qui luogo un cominciamento nuovo, induttivo. E alle due ultime parti principali del sistema, le dottrine dell'« Homo » e del « Civis », può essere posta a fondamento la esperienza diretta, psicologica e storica, senza passare attraverso la parte prima. Lo Hobbes ha pure scritto le sue opere psicologiche e politiche (« Elements of Law », « De Cive », « Leviathan »).

prima di aver elaborato la dottrina « De Corpore » [L. III, § 4, *b)*; vol. I, pag. 254-258].

Se tutto è movimento, tutto dev'essere corporeo. Una cosa incorporea è un assurdo (Unding). Anche la scienza non può dunque studiare se non cose finite, poichè queste soltanto posson essere in movimento. Del mondo come sistema chiuso non possiamo aver alcuna conoscenza. Tutte le questioni che riguardano il mondo nella sua totalità, portano all'inconcepibile e possono essere risolte soltanto dalla fede, non dalla scienza. Questa non può insegnar nulla relativamente al generarsi, al limite o alla fine del mondo. La scienza suprema, la « primitia sapientiae », dice ironicamente lo Hobbes, è riserbata ai teologi, come in Israele le primizie dei raccolti erano sacrificate ai sacerdoti [L. III, § 4, *d)*; vol. I, pag. 261-263].

β) Prendendo le mosse dalla sensazione, lo Hobbes procedette da essa al mutamento, e da questo al moto. Se tutto è movimento, dev'essere movimento anche la sensazione. « La sensazione altro non è che un movimento nelle particelle del corpo senziente ». E ciò vale per la coscienza in generale. « La coscienza (mens) altro non è che un movimento in alcune parti di un corpo organico », dice lo Hobbes nella sua critica delle Meditazioni cartesiane. Il movimento è la realtà, la coscienza non è che il suo manifestarsi (apparition). Il sentimento di piacere, p. es., non è in realtà (really) che un movimento nel cuore, il pensiero un movimento nel capo. Così la psicologia diventa per lo Hobbes null'altro che una parte della dottrina universale del movimento. — Qui appare nello Hobbes una tendenza al materialismo: ma la sua lucida penetrazione nelle condizioni sog-

gettive della conoscenza gli fa prender altra via. « Di tutti i fenomeni — egli dice in un passo notevole (« De corpore » XXV, 1) — il più meraviglioso è proprio la circostanza, che qualche cosa possa diventar fenomeno (id ipsum *τὸ φαίνεσθαι*) ». Non è dunque tanto mirabil cosa che il movimento sia, quanto che possa essere appreso, sentito, riconosciuto. L'apprendimento, l'« apparition » non può dunque esser a sua volta movimento, ma deve costituir un esempio, che c'è al mondo qualche cos'altro ancora oltre al movimento [L. III, § 4, *c*); vol. I, pag. 258-261].

Sensazione, ricordo e comparazione sono in rapporto strettissimo fra loro. Se l'eccitamento sensoriale viene subito un'altra volta meno, non si produce difatti la sensazione, ma soltanto un fuggevole balenare (phantasma). La sensazione vera e propria ha per suo presupposto il differenziamento e la comparazione di queste fugaci impressioni. Perchè sia possibile aver sensazioni, debbono dunque variar pure gli eccitamenti sensoriali. — I ricordi si formano secondo certe leggi: si ripresentano nello stesso ordine di successione delle sensazioni originarie, purchè sentimenti e impulsi non determinino un ordinamento diverso. Ogni ordinamento, ogni nesso determinato delle nostre rappresentazioni (che sieno differenti dall'ordine di successione temporale) hanno per condizione che noi abbiamo un fine e cerchiamo mezzi per raggiungerlo. Il continuo riguardo al nostro fine (frequens ad finem respectio) introduce sistema nei nostri pensieri. Nel sogno le rappresentazioni son capricciose, e questo si spiega con l'assenza di un fine costante durante il sonno.

Tutti i singoli sentimenti e manifestazioni della

volontà vengono derivati dall'istinto di conservazione. Piacere e dolore si producono, ogniqualvolta la nostra vita organica viene promossa o arrestata. Ogni movimento e ogni rappresentazione che favoriscano il persistere e l'incremento della vita, sono conservati: movimenti e rappresentazioni opposti vengono inibiti. Incontriamo qui di nuovo il mutamento come condizione della vita psichica. Senza differenze nell'esperienze vissute, non si dà sentimento nè volontà. Un fine assoluto, che si possa raggiunger una volta per tutte, non è pensabile. Se fosse raggiunto, non sarebbero eccitati più desiderio e sforzo, e nessun sentimento potrebbe generarsi. Il sommo bene non può consistere che nel progresso non impedito verso fini sempre più alti.

Le forme speciali del sentimento e della tendenza si presentano come estrinsecazioni di un sentimento di potenza o d'impotenza. Il fatto che io provi piacere, o dispiacere, si fonderà cioè in gran parte sopra l'avere io o no la coscienza di disporre dei mezzi di perseverare nella esistenza, nello svolgimento e nella sodisfazione, e una tale coscienza (che può anche essere confidenza nell'aiuto di amici oppure di Dio) è proprio la condizione del sentimento di potenza, come il suo contrario, del sentimento d'impotenza. Qui ha molta parte il confronto con altri uomini, poichè da essi (e dal loro istinto di conservazione) viene spesso particolarmente favorita o impedita la conservazione mia. La vita è una grande gara di corsa (al primato). Noi esultiamo se sorpassiamo gli altri, ma ci sentiamo avviliti se restiamo indietro: speriamo quando siamo meglio avviati, ma disperiamo quando ci stanchiamo: ci adiriamo quando scorgiamo un

ostacolo inatteso, ma c'inorgogliamo quando siam riusciti a superare un forte impedimento: ridiamo se vediamo cadere un altro, ma piangiamo se cadiamo noi; proviamo compassione se resta indietro taluno, al quale vogliam bene, ma indignazione se fa progressi uno al quale noi vogliamo male; amore, quando soccorriamo un altro durante la corsa; ci sentiamo felici se raggiungiamo coloro che ci precedono, infelici se restiamo sempre indietro. E soltanto con la morte finisce la corsa [L. III, § 4, *e)*; vol. I, pag. 263-269].

γ) Negli uomini gl'istinti di conservazione individuale non sono originariamente in armonia reciproca: ne fanno fede l'esperienze che si vanno compiendo durante la grande corsa. Ne sorgerà la lotta, e c'è sempre da temere usurpazioni. Lo stato di natura, cioè la condizione della vita umana, quale sarebbe senza ordinamento statale, è un « bellum omnium contra omnes ». Qui contano solamente l'impulso e il potere dei singoli, fin dove si possono estendere, la paura, l' odio e la irrequieta cupidigia di potenza degli uomini. Ma in momenti tranquilli (« sedato animo ») gli uomini si avvedranno che con l'accordo e l'associazione posson ottenere maggiori vantaggi che non con la lotta. Sorge così fra loro la legge morale fondamentale: Si deve sforzarsi di conseguir la pace, e se questa non può venire raggiunta, si deve condurre la guerra con forze associate! Si possono dedurre da questo principio le singole virtù e doveri: fedeltà, riconoscenza, compiacenza, indulgenza, equità e dominio di sè son necessari, se han da essere possibili la pace e la vita sociale. Parimente è una conseguenza di quella legge fondamentale, la regola generale, che non si deve fare agli altri quel

che non si voglia patire da loro. Ma in pari tempo lo Hobbes accenna che è segno di forza e di grandezza esser giusti verso gli altri ed esser in grado di soccorrerli (« animi magni opus proprium est auxiliari »).

Ma per applicare ed affermare praticamente queste leggi e regole, è necessaria una forte autorità politica. La libertà dello stato di natura deve essere abolita. Questo accade mediante un contratto espresso o tacito, per virtù del quale tutti gl'individui in una volta limitano il proprio incondizionato istinto di conservazione e si obbligano a incondizionata obbedienza di fronte a un' autorità (principe o assemblea). — Altusio e Grozio tenevano distinto il contratto con il quale si costituisce la società, da quello con il quale si instaura il potere dello Stato; secondo lo Hobbes invece, questi son tutt'uno. Egli è convinto che l'antitesi fra l'autorità governativa e l'individuo deve essere assoluta, se ci si deve imporre alla guerra di tutti contro tutti, e non può dunque neanche imaginare che un popolo possa sussister senza governo, per modo che il potere del governo abbia a scaturire soltanto da una deliberazione del popolo. Non esiste il cittadino prima che il suddito, e la volontà dei governanti è tutt'uno con la volontà del popolo. Lo Hobbes è il teorico naturalistico della sovranità assoluta. Ogni limitazione (da parte di classi, del Parlamento o della Chiesa) sarebbe una divisione del potere, e con ciò si ricadrebbe nello stato di natura. Dalla volontà del sovrano (al quale anzi nel contratto originario sono trasferiti i diritti naturali di tutti gl'individui) e soltanto da essa, viene eseguita la volontà del popolo.

In tutte le questioni religiose e morali deve decidere il sovrano. Anzitutto deve determinare, come si abbia da adorare Dio: altrimenti quel che per uno è adorazione, sarebbe per l'altro bestemmia, e sarebbe data una fonte perpetua di lotta e dissoluzione. Per la stessa ragione è necessario che le definizioni ultime del Bene e del Male sieno date per determinazione del sovrano. I primi principii dell'etica e della politica vengono stabiliti arbitrariamente (in questo caso dall'autorità statale).

Con la sua teoria lo Hobbes è un precursore dell'illuminato despotismo del Settecento. Combatte la gerarchia e la dominazione delle classi, e poichè spera nel progresso della cultura popolare (« paulatim eruditur vulgus »!), attende anche una illuminata autorità politica, mercè la quale possa farsi valere la volontà del popolo illuminato [L. III, § 4, *f)*; vol. I, pag. 269-277].

c) Baruch Spinoza (1632-1677) nella sua opera principale (« Ethica ordine geometrico demonstrata » 1677) ha compiuto il più profondo tentativo di rielaborare in una intuizione generale del mondo i concetti fondamentali della nuova concezione della natura. Nonostante la forma astratta, quest'opera non è impersonale e puramente teoretica. Nello Spinoza vita e pensiero son tutt'uno. Il pensiero chiaro era per lui la via verso la libertà dello spirito, verso la forma suprema di vita personale. La sua aspirazione è rivolta a vedere stretti da un intimo nesso tutti i lati e le forme della esistenza. Quel che c'è di grande nel suo pensiero è, in primo luogo, il risoluto svolgimento di diversi corsi d'idee, che esprimono, ciascuno per sè, caratteristiche essenziali della realtà; senza spezzature, senza transazioni, ciascun punto di vista es-

senziale deve giungere a farsi valere; — in secondo luogo, la dimostrazione che ciascuna delle serie concettuali in sè conchiuse, non significa tuttavia che un lato o una forma singola della esistenza infinita. Così egli si sforza di mantenere nella loro intima identità, unità e molteplicità, spirito e materia, eternità e tempo, valore e realtà. Ciascuno di questi concetti fondamentali in sè e per sè è una espressione della esistenza totale e può perciò essere svolto sino all'ultimo, assolutamente.

Nell'opera principale che abbiamo già nominata questa concezione viene esposta in forma deduttiva o sintetica. Si comincia con definizioni e assiomi, per procedere attraverso una serie di teoremi. Con questa forma di esposizione lo Spinoza non ha lasciato parer le proprie idee in tutto il loro valore. Il contenuto non si confà a una tale maniera di rappresentazione, e inoltre le sue dimostrazioni sono spesso insostenibili. Il metodo ch'egli segue nella esposizione, non è neanche quello, per il quale è pervenuto alla sua concezione. Questa via ci è fatta nota particolarmente dalla sua monografia incompiuta «De emendatione intellectus». Egli comincia qui autobiograficamente, come Cartesio nel suo « Discours ». La esperienza gli ha insegnato, che il Sommo Bene non può esser nè godimento nè ricchezza nè onore. Egli lo ravvisa invece nella conoscenza della connessione, nella quale sta il nostro spirito con tutta la natura. La gioia della conoscenza era diventata per lui il sentimento più alto e più forte, la sua passione dominante, e il lustro che deriva alla esistenza dalla possibilità di essere partecipi di questa gioia, gli rendeva la vita degna di essere vissuta. Ma per questo appunto egli ricerca, per

quale via possiamo conseguir questo fine, e qui fa poi vedere come sia giunto alle definizioni e agli assiomi, con i quali comincia l'« Etica ».

Nato in Amsterdam da una famiglia di mercanti ebrei, lo Spinoza fu da principio teologo giudaico, e in lui riponevano grandi speranze i suoi correligionari. Tuttavia egli assunse progressivamente un atteggiamento critico, in opposizione alle idee religiose de' suoi padri e fu alla fine solennemente espulso dalla Sinagoga. D'allora in poi visse dapprima in campagna, poi a Rhynsburg presso Leida e da ultimo all'Aia, occupato ne' suoi studi e nella composizione delle sue opere. Si procurava il meschino mantenimento con la politura di vetri ottici. Un gruppo di giovani amici si tenne in attivo commercio intellettuale con lui, e studiò l'« Etica », mentre era ancora soltanto manoscritta. La vita dello Spinoza è un sublime esempio d'ilare rassegnazione e d'intima consacrazione al lavoro intellettuale.

In uno scritto giovanile « Dio, l'uomo, e la sua felicità » lo Spinoza si sforzò per la prima volta di stabilire un'interiore connessione fra la concezione scientifica della Natura e quel ch'era per lui essenziale nelle idee religiose. Scrisse più tardi per un suo scolaro una esposizione della filosofia cartesiana; ma cartesiano non fu mai, sebbene sia stata poderosa la influenza esercitata sopra di lui dagli scritti di Cartesio (e inoltre dalla teologia ebraica e dalla letteratura scolastica, forse anche dalle opere bruniane). Trasse anche profitto dallo studio di Bacone e di Hobbes. — Nel « Tractatus theologico-politicus » (1670) difende la libertà religiosa e reca interessanti contributi alla critica storica dei libri biblici [L. III, § 5, *a)*; vol. I, pag. 281-291].

α) La nostra conoscenza comincia con la «experientia vaga», cioè fortuita. I fenomeni vengono da prima ordinati secondo regole, che si presentano spontaneamente, e si è contenti, pur che non si trovino eccezioni. La scienza («ratio»), al contrario, istituisce una esatta comparazione dei fenomeni dati: procede dalla esperienza, ma cerca di poi qualche cosa che si manifesti in Natura, nel Tutto come negli elementi, — le leggi universali che valgono dovunque. Lo Spinoza cita come esempi le leggi del movimento nel campo della materia, e le leggi dell'associazione delle rappresentazioni nel campo dello spirito. In queste leggi soltanto possiamo trovar la conclusione delle serie dei nostri pensieri, mentre le serie dei singoli fenomeni si estendono all' infinito, in quanto che quel che per un rispetto è causa, per un altro è effetto, e viceversa. Soltanto nella legge delle serie causali, non nel loro presunto inizio o fine, è da trovar un Assoluto, nel quale il pensiero possa aver posa. Un tale Assoluto, dallo Spinoza, è denominato «Sostanza»: ciò che esiste in sè, e per se stesso è concepito, cosicchè il suo concetto non ne presuppone altri. La Sostanza spinoziana, termine di tutti i pensieri, è dunque il principio della regolarità della esistenza conforme a proprie leggi.

Della validità della conoscenza lo Spinoza parla in maniera alquanto ondeggiante. Troviamo talora in lui la definizione popolare e scolastica della verità, come armonia del pensiero con il pensato. Ma dov'egli esamina il problema più da vicino, trova la perfezione della conoscenza nella sua propria piena evoluzione e interna coerenza. L'errore è sempre qualche cosa di negativo, ha il suo

fondamento in una limitazione della esperienza e del pensiero. L'errore si dissolve, solo che si proceda con rigorosa coerenza: si troverà allora che si era presa una parte per il tutto. L'errore trova così la propria spiegazione nella verità: « veritas est norma sui et falsi ». La norma della verità sta dunque nella natura propria del nostro pensiero, non nel rapporto con qualche cosa di esteriore.

Ma la conoscenza delle leggi naturali non è la forma di conoscenza più alta. Al di sopra della « experientia vaga » che presenta soltanto casi singoli, e della « ratio » che scopre leggi universali, sta per lo Spinoza la « scientia intuitiva », nella quale il singolo fenomeno viene presentato immediatamente come un peculiare membro del grande sistema della Natura, il singolo essere come una parte della Sostanza. A questa superiore intuizione si perviene soltanto dopo avere percorso gli stadi della esperienza e della scienza. Dice anzi lo Spinoza, che è ben poco quel ch'egli è riuscito a intendere in questa maniera suprema. Essa sembra essere intuizione artistica piuttosto che concezione puramente scientifica.

Con la seconda come con la terza maniera di conoscere noi consideriamo le cose dal punto di vista della eternità (« sub specie aeterni »), cioè non nel loro isolamento e nella loro accidentalità, ma quali elementi di un ordine più comprensivo.

β) Lo Spinoza è d'accordo con il Cartesio e lo Hobbes nel costruire tutta la sua filosofia sopra la legge di causalità, e nel considerar la validità di questa come evidente. Nella sua disamina della legge di causalità egli dà un rilievo affatto particolare al principio, che causa ed effetto non possono essere cose eterogenee. « Di due cose » egli dice

« che non abbiano nulla in comune fra loro, una non può esser causa dell'altra: poichè allora nell'effetto non sarebbe nulla che fosse anche nella causa, e quindi nell'effetto tutto sarebbe derivato dal nulla ». Che due cose stiano fra loro come causa ed effetto, significa per lo Spinoza, che il concetto di una si può dedurre puramente a fil di logica da quello dell'altra. Egli non distingue fra causa e ragione. Il rapporto di causa ed effetto è per lui identico al rapporto di premesse e conclusione. Nella sua teoria non ha alcuna parte la riflessione che la causa precede l'effetto nel tempo, e non soltanto nel pensiero. « Dal punto di vista della eternità » il tempo si annulla [L. III, § 5, *b), c)*; vol. I, pag. 291-296, 300].

Ora, la causa di una cosa può esser o nella cosa stessa o in qualche cos'altro. « Sostanza » (essenza fondamentale) è quel che ha in sè la propria causa. È Sostanza quel ch'è in sè, e per sè si concepisce, cosicchè il suo concetto non ne presuppone alcun altro. Abbiamo veduto già, che per lo Spinoza la essenza fondamentale si rivela nella interna regolarità della Natura, conforme a sue leggi. Sta dunque a fondamento dell'esistere e dell'operare di tutte le cose. Dalla definizione di Sostanza segue che è necessario ch'essa esista: se ha la propria causa in se stessa, nulla può dunque impedire la sua esistenza! Di sostanze ce ne può esser una sola: che se fossero più, si limiterebbero una con l'altra, nè ciascuna potrebbe esser allora concepita per se medesima. È del pari evidente, che la Sostanza non può generarsi nè perire, nè esser divisa o limitata.

Questo concetto, che forma per lo Spinoza l'intima conclusione di ogni pensare, è identico al

concetto di Dio, come al concetto di Natura. Ma bisogna poi che questi concetti vengano intesi altrimenti che d'ordinario. È Natura la intima energia, che si agita per tutto ciò ch'esiste (« natura naturans »), non la semplice somma di tutto ciò ch'esiste (« natura naturata ») [L. III, § 5, *c)*; vol. I, pag. 297-298]. « Di Dio e della Natura », dice lo Spinoza in una sua lettera, « io ho una opinione diversa da quella che i moderni cristiani comunemente propugnano. Affermo cioè che Dio è causa interna, non esterna, di tutte le cose. Affermo cioè con Paolo, che in Dio tutte le cose vivono e muovono ». Dall'ordinario concetto di Dio, lo Spinoza si diparte ancora perciò che non ritiene si possano attribuire alla divinità, proprietà umane, come l'intelletto e il volere: giacchè l'intelletto presuppone esperienze date, che devon essere intese, e la volontà presuppone che ci sieno fini non ancora raggiunti: e una cosa e l'altra contraddirebbero alla perfezione divina [L. III, § 5, *d)*; vol. I, pag. 303-305].

« Modi » (fenomeni, esseri particolari) son chiamate dallo Spinoza le cose, che non hanno in se stesse la propria causa. Il modo ha la propria causa in qualche cos'altro, e solo mediante questo diviene intelligibile. La vera e propria causa dei modi risiede nella Sostanza, della quale sono manifestazioni speciali. Stanno fra loro in una relazione causale esteriore; ma la totalità dei modi, la intera serie di cause e di effetti, data nella esperienza (la « natura naturata » tutta quanta) è una manifestazione della Sostanza, che è l'intimo vincolo, la intima forza connettiva nella serie dei fenomeni.

γ) Secondo lo Spinoza, soltanto la Sostanza

ha vera esistenza. I fenomeni sono le sue forme speciali. Ora, tutto quello ch' esiste (Sostanza e suoi modi) si presenta alla esperienza con due attributi (proprietà o forme fondamentali): pensiero ed estensione (spirito e materia). Come ente infinito e perfetto, la Sostanza deve avere attributi in numero infinito: ma ne conosciamo due soltanto, perchè la esperienza non ce ne mostra di più. È attributo quel che il pensiero concepisce relativamente alla Sostanza, come costituente la essenza sua (« essentiam substantiae constituens »). Questa definizione implica che in ciascun attributo, in ciascuna forma fondamentale deve rivelarsi tutta quanta la essenza della Sostanza; ciascun singolo attributo deve perciò esser concepito, come la stessa Sostanza, per se medesimo, e il concetto suo non può esser dedotto da un altro. Tutto ciò che si appartiene a un certo attributo, dev'essere dunque spiegato mediante questo attributo soltanto, senza riguardo ad altri, — e pertanto i pensieri solo mediante pensieri, i fenomeni materiali solo mediante fenomeni materiali. Non soltanto la Sostanza in sè e per sè, ma ciascuno de' suoi fenomeni, ciascun modo, p. es. l'uomo, può esser considerato e spiegato interamente, in relazione con ciascun attributo. La essenza della realtà si rivela così nel mondo della materia come nel mondo dello spirito, e non è possibile dedurre una forma di manifestazione dall'altra. Spirito e materia (anima e corpo) sono una medesima cosa, veduta soltanto da lati diversi. — A Cartesio lo Spinoza obietta che non è affatto necessario ricondurre due proprietà irreducibili a due diverse essenze, ma che quelle possono esser benissimo pertinenti a una medesima essenza. Dallo Hobbes

egli si differenzia per ciò, che non considera lo spirituale come un semplice effetto o forma del materiale, ma in quello ravvisa un lato della esistenza, altrettanto indipendente e originario quanto questo. — Cartesio, lo Hobbes e lo Spinoza sono rappresentanti delle tre ipotesi principali sopra la relazione fra spirito e materia.

La concezione spinoziana, relativa a spirito e materia (la quale nell'epoca moderna viene spesso denominata, con espressione infelice, parallelismo, ma più propriamente ipotesi della identità) è esposta in forma puramente deduttiva, ricavandola il suo autore dalle proprie definizioni di Sostanza, attributo e modi. Ma abbiamo già veduto che alle due definizioni egli è pervenuto attraverso l'analisi della esperienza e della conoscenza. Dietro la definizione dell'attributo sta il principio sopra menzionato, che causa ed effetto debbon essere di ugual natura; segue da questo principio così il rapporto degli attributi fra loro, come il rapporto fra Sostanza e modi. Affermando che quanto è pertinente a un certo attributo dev'esser spiegato mediante questo attributo, lo Spinoza non ha fatto propriamente che parafrasare in forma metafisica il principio, secondo il quale fenomeni materiali non si possono spiegare che con fenomeni materiali. La «vera causa» del Keplero esprime la stessa esigenza. Che lo stesso Spinoza considerasse la cosa in questa maniera, appar chiaro dalla seguente espressione: «Quando si dice che questa o quella attività corporale procede dall'anima, non si sa quel che si dice, e propriamente si confessa di non conoscere la causa di quell' attività». — Egli accenna anche tuttavia che lo sviluppo dell'anima progredisce proporzionalmente con lo svi-

luppo del corpo, e che non abbiamo diritto di porre limiti arbitrari alla materiale uniformità della Natura.

La ipotesi della identità non figura nella dottrina spinoziana solamente come una concezione psicofisica. Egli le ha pure attribuito una portata gnoseologica, e parla infatti d'identità del pensiero e de' suoi oggetti. Confonde qui la relazione fra soggetto e oggetto con la relazione fra l'anima e il corpo. E ciò è tanto più notevole, in quanto che egli stesso insegna che la validità della conoscenza non si fonda sopra una sua corrispondenza con gli oggetti, ma sopra la sua interiore conformità a proprie leggi. Trovammo pure tuttavia, anche su quest'ultimo punto, un ondeggiamento del suo pensiero, che è una ripercussione degli studi scolastici della sua giovinezza.

La critica di questo sistema, razionalistico sovra ogni altro, non può non volgersi prima di tutto al principio centrale di omogeneità (o propriamente identità) di causa ed effetto. Posto che questo principio sia insostenibile o non suscettibile di deduzione coerente, allora la realtà non è più, come la credeva lo Spinoza, assolutamente razionale nel suo intimo fondamento. Troveremo discusso questo problema nella filosofia inglese della esperienza e nella filosofia critica [L. III, § 5, *c)*; vol I, pag. 297-304].

δ) In armonia con la sua dottrina dell'errore, lo Spinoza insegna che qualsiasi rappresentazione vien considerata come vera, fin che non venga soppiantata da un'altra. Mercè la lotta delle rappresentazioni si svolge la nostra comprensione della realtà. La comprensione più vasta e più coerente è la più vera.

Eccellente e insuperata è la esposizione della psicologia dei sentimenti nell'« Etica » dello Spinoza. Egli procede come lo Hobbes dall'istinto di conservazione: ma a questo assegna un fondamento in tutta la connessione del suo sistema. In ciascun essere individuale (« modus ») opera pure la sostanza infinita; la tendenza di ogni essere individuale alla propria conservazione è dunque una parte della volontà divina. Ora, se questa tendenza vien favorita, si produce piacere, in caso contrario, dolore. Ma ciò avviene soltanto nel passaggio a uno stato di maggiore perfezione o imperfezione: uno stato di quiete assoluta non sarebbe legato a sentimenti di piacere o di dolore. — Le speciali qualità affettive si generano per la influenza dell'associazione fra le rappresentazioni. Amiamo ciò che produce piacere, odiamo ciò che produce dispiacere. Amiamo quanto favorisce qualche cosa che ci sia cara, odiamo quel che la impedisce. Se un essere simile a noi prova piacere o dolore, sorge spontaneamente in noi lo stesso sentimento. Di qua può originarsi tuttavia non soltanto partecipazione all'altrui gioia o sofferenza, ma anche invidia o gioia dell'altrui male, quando cioè vogliam godere noi soli quel che l'altro gode, o quando siamo già da prima pieni d'odio contro chi soffre. — Come il piacere e il dolore diventano rispettivamente amore e odio per la rappresentazione della loro causa, così il semplice tendere (« appetitus », « conatus »), quando si leghi con la rappresentazione del proprio oggetto, diventa inclinazione (« cupiditas »).

Nella esposizione spinoziana della vita affettiva e volontaria troviamo un ondeggiamento fra una concezione puramente intellettualistica e una più realistica (o volontaristica). In alcuni luoghi de-

scrive i sentimenti come pensieri oscuri e imperfetti («ideae confusae et inadaequatae»), che svaniscono quando si pervenga a piena chiarezza di idee. Ma in altri luoghi si considerano i sentimenti come stati reali, positivi, che possono venire soppiantati soltanto da altri stati reali. Analogamente per il concetto di volontà. In alcuni luoghi, la volontà è tutt'uno con l'attività del pensiero: volontà e intelletto sono identici. Ma in altri luoghi la volontà è identica all'istinto di conservazione, e da essa dipendono tutte le rappresentazioni di valore e i giudizi valutativi. « Non è già che cerchiamo, vogliamo, appetiamo e desideriamo una cosa, perchè riteniamo che sia buona, ma all'incontro riteniamo che sia buona, perchè la cerchiamo, vogliamo, appetiamo e desideriamo ». Viene dunque affermata qui la priorità del volere. — Si deve probabilmente, d'accordo con F. Tönnies (1), spiegar quest'ondeggiamento con il fatto che la primiera concezione intellettualistica dello Spinoza fu sostituita, durante la elaborazione dell'Etica, da una concezione più realistica, dovuta alla influenza degli scritti dello Hobbes, senza che sieno state ricavate dappertutto le conseguenze della concezione nuova [L. III, § 5, *e)*; vol. I, pag. 309-313).

ε) Lo Spinoza costruisce la sua etica sopra l'istinto di conservazione. — Poichè non è che un individuo fra altri individui, l'uomo è dipendente, e trova sempre nuovi impedimenti al suo impulso. Quale membro nella grande serie delle cause

(1) **" Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie ", VII.**

e degli effetti, l'uomo non ha la propria causa in se stesso, non è attivo ma passivo, non libero ma necessariamente determinato. Se l'uomo sente la propria dipendenza, può esplicarsi un'aspirazione alla libertà e alla indipendenza. Egli allora si forma un ideale di vita umana (« idea hominis, tanquam naturae humanae exemplar »), qual essa sarebbe in piena libertà e indipendenza. Ora egli ha un criterio di valutazione: ciò che lo avvicina a quell'ideale, è (moralmente) buono, quel che ne lo allontana, è (moralmente) cattivo. I predicati «buono» e « cattivo », privi di significato di fronte alla esistenza assoluta, alla Sostanza, acquistano valore, se noi assumiamo il nostro punto di vista nella esperienza, in mezzo alla evoluzione temporale e finita. « Sub specie aeterni » non c'è etica: ivi non hanno luogo antitesi nè diversità, e dunque neanche valutazioni di sorta.

Una inclinazione può essere vinta soltanto da un'altra, e bisogna perciò che lo stesso ideale, se deve dominare, susciti una inclinazione o diventi inclinazione. Sarà poi nostro compito, di render questo impulso, forte quant'è possibile. La vita sociale è un mezzo a tal fine. Unendo le proprie forze, gli uomini potranno meglio curare la propria conservazione. I beni spirituali, in particolare la conoscenza, dalla quale soltanto è resa possibile la piena libertà e attività, posson essere conseguiti, soltanto qualora sieno assicurati i mezzi materiali di esistenza, il che sarà possibile nella società meglio che fuori di questa. I beni spirituali per sè non dànno motivo a lotta come i beni materiali, che posson essere posseduti soltanto da uno o da pochi: son piuttosto comuni a tutti, e l'individuo può qui soccorrere altrui, senza rimetterci egli

stesso. Il poderoso istinto di conservazione (« fortitudo ») nel quale consiste la virtù, si manifesta dunque non pure come « animositas », cioè come forza di far valere la propria personalità, ma altresì nella « generositas », cioè come forza di prestare altrui, aiuto spirituale e materiale. — Ma la suprema libertà spirituale non viene tuttavia raggiunta se non con la intelligenza piena di noi medesimi nella nostra interiore unità con quel ch'è intimo e supremo nella esistenza, in quanto noi concepiamo la nostra propria energia come parte della energia infinita e siamo tutti pieni dell'« amor intellectualis dei », determinato dalla gioia di conoscere. Allora vediamo noi stessi « sub specie aeternitatis ».

Nella sua dottrina politica — compresa in parte nel « Tractatus theologico-politicus », in parte nell'incompiuto « Tractatus politicus » — lo Spinoza, come lo Hobbes, afferma un reciso contrasto fra stato di natura e regime statale; ma afferma altresì che il compito dello Stato è proprio quello di assicurare una maggiore libertà e indipendenza, di quel che nello stato di natura sarebbe possibile. Diventando membro dello Stato, l'individuo non rinuncia alla propria libertà. Lo Stato non deve convertire gli uomini in bruti o in macchine, bensì attuare le condizioni, mediante le quali si possa svolgere l'attività spirituale e corporale degli uomini. Agirebbe dunque contro il proprio fine, se non affermasse la libertà di pensiero e di parola e non garantisse piena libertà religiosa [L. III, § 5, *f)*; vol. I, pag. 313-321].

d) Come i suoi tre predecessori, Cartesio, Hobbes e Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) è convinto del valore della spiegazione

meccanica della Natura. Ma mentre quelli consideravano i principii meccanici come per sè evidenti e dati una volta per tutte, proponendosi pertanto il compito di assegnare agli altri elementi della esistenza il loro posto rispetto alla causalità meccanica, il Leibniz sottopone questa causalità a un'analisi approfondita, in quanto che ne indaga i presupposti e cerca di ricondurla ad alcunchè di ancor più fondamentale; solo quando sia riuscito in questo assunto, egli procede a determinare il rapporto fra materia e spirito. A una tale indagine del meccanismo era mosso in parte da ragioni puramente teoretiche, trovando egli ne' suoi predecessori incoerenze e lacune, in parte da ragioni pratiche, volendo egli portare la nuova spiegazione della Natura in più stretta connessione con i suoi presupposti religiosi. Con l'aiuto di un concetto, il concetto di continuità, il Leibniz cercò di raggiunger d'un colpo solo ambedue gl'intenti.

Nella biblioteca del padre suo, professore a Lipsia, il Leibniz si era ancor fanciullo immerso nello studio della letteratura scolastica. Ma quando poi ebbe imparato a conoscere la nuova scienza della Natura, e la nuova filosofia, si sentì come «trasportato in un altro mondo». Vide che non si potevano respingere le nuove idee, ma neanche poteva rinunziare al convincimento, che la Natura è governata infine da una Provvidenza, che dunque il meccanismo deve aver fondamento in una teleologia. Mentre egli soggiornava a Parigi, il fisico Huyghens esercitò grande influenza sopra le sue idee matematiche e fisiche, e più tardi egli entrò anche in relazione personale con lo Spinoza. Dal 1676 in poi visse a Hannover, come consigliere aulico e bibliotecario, occupato nei suoi lavori fi-

losofici, matematici, storici e giuridici. Il suo spirito universale seppe impegnarsi in campi svariatissimi, esplicandovi un'attività produttiva e progressiva. Dovunque lo diresse il grande concetto di continuità, che può essere compiutamente elaborato soltanto se si trovino sempre più numerose e più fine varietà e sfumature [L. III, § 6, *a)*; vol. I, pag. 322-333].

α) Nella dottrina cartesiana e spinoziana, che la somma del movimento nel mondo è sempre in quantità eguale, il Leibniz trovò una difficoltà, vale a dire che rimaneva inesplicabile, come nei singoli punti del mondo moto e quiete potessero avvicendarsi: sussistono pure come stati opposti! Ora, soltanto mediante il concetto di energia (tendenza, « conatus ») può affermarsi la continuità. Quando è cessato in un determinato punto del mondo il movimento, rimane pure la energia, la quale può sprigionarsi un'altra volta. L'antitesi di movimento e riposo non è che relativa. Invece che di persistenza del moto, si deve parlare di persistenza della energia. Energia è ciò che, in uno stato dato, rende possibile un mutamento per l'avvenire. Da prima troviamo che due stati sono fra loro connessi secondo leggi, e chiamiamo poi energia quel che, nel primo stato, rende possibile il subentrare del secondo. Dunque il concetto di energia dipende da quello di legge, e l'ultimo presupposto è che ci sia, conforme a leggi, una connessione fra gli stati che si alternano. Questo presupposto è chiamato dal Leibniz principio di ragion sufficiente.

Ma perchè nel mondo la energia persiste? Secondo il Leibniz, alla questione non si può dare che una risposta teleologica. Se la energia della causa non fosse conservata nell'effetto, si darebbe

nella natura un regresso, e ciò contraddirebbe alla sapienza divina. Così, emendata la legge fondamentale della scienza meccanica della natura, il Leibniz ci trova un fondamento della sua fede nella Provvidenza. Nei particolari, pretende di aver applicato con rigore il metodo meccanico, ma ritiene che il principio del meccanismo stesso non possa venire spiegato se non teleologicamente.

β) Anche in un altro punto il Leibniz porta l'analisi più in là che non i suoi predecessori. Questi avevano considerato la estensione come una proprietà fondamentale della esistenza. Il Leibniz contesta questa assunzione. Ciò ch'è esteso, è sempre alcunchè di vario e composto, e quel ch'è propriamente reale sono gli elementi ond'è composto. Se non ci fossero unità assolute (che non posson essere estese), non esisterebbe nulla di reale. Solo tali unità ultime posson essere sostanze (in senso stretto). Ora, come persiste la energia, così dev'essere anche energia ciò che persiste, la Sostanza; da sostanze che fossero assolutamente in quiete non si potrebbe generare attività. Le unità sostanziali, delle quali la materia estesa è la manifestazione esteriore, sono dal Leibniz chiamate monadi. Ogni monade è un piccolo mondo; la sua natura si rivela nella legge, secondo la quale si succedono le sue modificazioni interiori.

Che cosa sono ora propriamente queste monadi? Risponde il Leibniz: Soltanto nell'anima nostra abbiamo l'immediato esempio di una individualità, i cui stati interiori si succedano conforme a leggi. Per analogia con quella dobbiamo pensar tutte le monadi, presupponendo in tutte queste qualche cosa di analogo alle nostre sensazioni e al nostro tendere. Poichè, secondo il principio di continuità,

non vogliamo che si diano salti in natura, è necessario che riconosciamo nel mondo innumerevoli gradi e gradazioni di vita psichica. E in questo modo intendiamo come si possa generare la coscienza dell'uomo. Anche qui, come nella questione del passaggio dalla quiete al moto, i cartesiani si trovavano in presenza di un enigma; perocchè la coscienza, del pari che il movimento, non può venir in essere tutt'in una volta. La relazione fra incoscienza e coscienza è analoga a quella fra quiete e moto. Per affermar la continuità della vita psichica, il Leibniz volge l'attenzione a quelle piccole sfumature e modificazioni della coscienza, che sovente si trascurano. Tali piccoli elementi (petites perceptions) debbon essere ammessi anche nello stato d'incoscienza.

In un trattatello del 1685 (« Petit discours de métaphysique ») e nelle lettere scambiate l'anno seguente con l'Arnauld, il Leibniz ha primamente svolto questa sua dottrina, la cosidetta teoria delle monadi, dopo averla preparata con una serie di lavori antecedenti. Più tardi ne ha dato parecchie esposizioni, particolarmente nel « Système nouveau » (1695) e nella « Monadologie » (1714). — Il Leibniz perviene al proprio sistema, seguendo dapprima la via dell'analisi, poi quella dell'analogia. Dopo aver cercato i presupposti ultimi della scienza, li interpreta con l'aiuto dell'analogia. Ha compiuto qui una scoperta piena di significato, affermando che l'analogia è l'unica via per giungere a una metafisica positiva. Per questa via avevano proceduto tutte le mitologie, le religioni e i sistemi metafisici: ma il Leibniz è il primo ad aver chiara coscienza del principio che è qui fondamentale. Il suo sistema, primo tentativo di un idealismo metafisico (cioè della concezione che

fa consistere l'intimo nocciolo della realtà nell'elemento spirituale) dopo Platone, e modello di tutti gli ulteriori tentativi nella stessa direzione, offre, prescindendo dal suo contenuto, un interesse permanente per questa chiara coscienza della propria origine. Ma se si domanda al Leibniz perchè applichi l'analogia con tanta confidenza, egli risponde: perchè soltanto con il suo aiuto la esistenza può esser resa intelligibile, e perchè la esistenza — in forza del principio di ragion sufficiente — dev'essere intelligibile!

γ) Il Leibniz intendeva di formare con la sua dottrina delle monadi la perfetta antitesi allo spinozismo. Mentre lo Spinoza ammette soltanto una Sostanza, il Leibniz ne ha ammesso un numero infinito, ciascuna delle quali per sè è un mondo particolare, o, in altre parole, un indipendente punto di vista per la contemplazione del mondo. Ciascuna monade si svolge con intima necessità, del pari che la Sostanza spinoziana. Un assoluto pluralismo sembra dunque contrapporsi a un altrettanto assoluto monismo. Tuttavia il Leibniz non può alla fine spiegare l'armonia e la corrispondenza delle monadi, le quali senza di ciò non potrebbero costituire un mondo, se non per via della comune loro origine da Dio: da Dio fluiscono o s'irradiano le monadi, come, secondo lo Spinoza, la Sostanza opera negl'impulsi dei modi alla propria conservazione. Soltanto che qui — nel rapporto fra la unità e la molteplicità — il Leibniz incontra una difficoltà ancora maggiore che non lo Spinoza, in quanto che lo stesso Dio — come tutto ciò ch'è reale — dev'essere una monade accanto alle altre, laddove la Sostanza dello Spinoza è in connessione intima con i modi.

Il Leibniz si accosta molto da vicino allo Spinoza anche nel concepir la relazione fra spirito e materia. Afferma pure la continuità di tutti i processi materiali, e non può ammettere perciò nè un passaggio dalla materia allo spirito, nè una influenza dello spirito sopra la materia. La estensione non è che la forma esteriore, sensibile, di stati psichici; quel che avviene nell'anima, ha la propria espressione materiale nel corpo, e viceversa. Il Leibniz rende dunque omaggio, come lo Spinoza, alla ipotesi della identità. Solamente, egli le fa assumere una impronta idealistica, considerando lo spirito come la realtà assoluta e sopprimendo la coordinazione spinoziana de' due attributi [L. III, § 6, *b*); vol. I, pag. 333-345].

b) Entro le singole monadi, dunque nella vita psichica individuale, c'è completa continuità, così come le monadi forman tra loro una serie perfettamente continua. Ci son tutti i gradi possibili della vita psichica, della incosciente come della cosciente. Ne' suoi « Nouveaux Essais » (publicati soltanto molto tempo dopo la sua morte) il Leibniz ha svolto — in forma di polemica contro il Locke — le sue vedute psicologiche e gnoseologiche. Egli critica la tesi, che l'anima sia da principio una « tabula rasa ». Non si devono trascurare gli oscuri moti dell'anima. Quanto minore la differenza e il contrasto fra le nostre sensazioni, quanto minore il rilievo di un elemento singolo in confronto con il rimanente contenuto dell'anima, quanto più oscuri, in una parola, gli stati psichici, tanto più facilmente li si considera come se non ci fossero. Ma qui non c'è alcun limite assoluto, bensì tutti i possibili passaggi fra oscurità e chiarezza. « Perceptions » son dette dal Leibniz quelle

oscure modificazioni nostre che non pervengono a vera e propria coscienza; corrispondono ai «phantasmata» hobbesiani. Gli esseri più bassi, le monadi dell' infimo grado, non si elevano sopra siffatte percezioni. Abbiamo un grado più alto, quando le percezioni sono associate con il ricordo, e hanno dunque un valore più che momentaneo; qui si dà coscienza (« sentiment »; cfr. la « sensio » dello Hobbes). È condizione del grado supremo l'attenzione agli stati psichici; qui il Leibniz si serve dell'espressioni «apperception» e « conscience »; « conscience » è « connaissance réflexive de l'état intérieur », dunque autocoscienza, non coscienza in generale. Se i cartesiani potevano trovare vita psichica soltanto nell'uomo, questo deriva, secondo il Leibniz, dal non aver essi posto mente ai molti gradi della vita psichica. Qui, come nella natura materiale, quel che si manifesta chiaramente e sensibilmente è un risultato, una integrazione di piccole grandezze. L' apparente venir meno della vita psichica non è che un trasmutarsi in forme più oscure ed elementari. Noi non notiamo le piccole differenze, e pur non siamo mai affatto indifferenti (come non c'è mai quiete assoluta nella natura materiale). Soltanto quando le differenze diventano grandi e spiccate, noi acquistiamo chiara coscienza di noi stessi e sentiamo il contrasto fra noi e il resto del mondo.

Nella psicologia come nella filosofia naturale, il Leibniz porta a compiuta elaborazione la legge di continuità, con l'aiuto del concetto delle piccole differenze. Lo stesso corso di pensieri lo condusse nella matematica a inventare il calcolo infinitesimale. I suoi « differenziali » sono piccole grandezze (o mutamenti di grandezze) evanescenti, dalle quali

tuttavia risulta per via di somma (integrazione) una grandezza finita. Questo grande intelletto lavorò in campi svariatissimi, ma il tipo del suo pensiero fu dovunque il medesimo.

Con il ricondurre tutte le differenze della vita psichica a differenze di oscurità e di chiarezza, il Leibniz è un precursore del secolo dell'illuminismo. Ma non ci deve sfuggire che gli stati oscuri hanno un contenuto infinito, essendo ogni monade uno specchio del mondo intero, se anche ne ha coscienza soltanto in parte. A un essere finito è impossibile dunque esser illuminato pienamente e totalmente; è possibile soltanto la continua aspirazione. E il Leibniz trova anche nell'anima oltre alle singole «percezioni», un'aspirazione («appétit», «tendance») a passare a percezioni nuove. È questo un elemento, il quale presuppone altre differenze che non sieno di oscurità e chiarezza. Anche nel Leibniz, come nello Spinoza, si trovano accenni a una dottrina meglio approfondita della volontà, ma essa viene soverchiata dalla tendenza prevalentemente intellettualistica.

ε) Sebbene il Leibniz abbia, in antitesi con il Locke, affermato i fondamenti involontari e inconsci della conoscenza e polemizzato contro la «tabula rasa», egli è tuttavia in accordo con la critica lockiana delle «idee innate», in quanto che esige una dimostrazione per tutte le verità, anche quelle «innate», sempre che non sieno giudizi d'identità. Dimostrare una proposizione, significa ridurla a un'altra identica. In capo alla logica il Leibniz ha posto il principio d'identità, mentre la logica aristotelica e quella scolastica si attenevano al principio di contraddizione. Al Leibniz dobbiamo anche abbozzi di una

logica, nella quale ciascun giudizio veniva enunciato come una identità (1).

Come il principio d'identità è criterio della verità nel campo del pensiero puro, così il principio di ragion sufficiente nel campo della esperienza. Ma il Leibniz che si astiene, del pari che lo Spinoza, dalla distinzione fra « ratio » e « causa », vede in quel principio non soltanto un principio della indagine, bensì una legge dell'universo. — Le verità di esperienza (« contingenti ») sono diverse soltanto per gradi dalle verità del pensiero puro (« necessarie »): la riduzione a proposizioni identiche è possibile per queste ultime per via di un'analisi finita, per quelle invece solamente mercè un'analisi infinita. È lo stesso rapporto che fra numeri razionali e irrazionali [L. III, § 6, *c*); vol. I, pag. 346-351].

ζ) Nella filosofia leibniziana domina una tendenza all'armonia e alla conciliazione. Particolarmente egli vuol combinare meccanismo e teleologia, senza tuttavia scendere a compromessi. La teleologia non dev'essere che un punto di vista diverso per la concezione meccanica. Tutto in Natura si può spiegare — egli dice — con le « causae finales » del pari che con le « causae efficientes ».

Ma egli non si arresta a questa concezione puramente filosofica, la quale gli darebbe pure problemi a sufficienza, se dovesse venire convalidata empiricamente. Vuol metter anche reciprocamente in armonia la teologia chiesastica e la filosofia. Come

(1) Questi abbozzi furon tuttavia pubblicati soltanto nel 1840 da J. E. Erdmann in " Opera philosophica Leibnizii ", e soltanto gli studi di logica del Boole e del Jevons, i quali seguono un indirizzo simile, hanno richiamato l'attenzione su quelli.

scrisse i « Nouveaux Essays » per confutare il Locke, così la « Théodicée » (1710) per confutare il Bayle. Qui egli profitta della sua distinzione tra verità « necessarie » e « contingenti »: a quelle niente può contraddire; ma poichè queste non possono mai diventar oggetto d'analisi conclusiva, e il principio di ragion sufficiente esige pure una conclusione, bisogna che noi usciamo fuori dalla serie delle cause effettivamente date (« extra seriem »), e ammettiamo una causa prima che è causa di se stessa. Il mondo effettivamente prodotto da questa causa prima, non era il solo possibile; può — conforme al principio di ragion sufficiente — essere stato preferito, soltanto perchè era il miglior mondo possibile. Prima della creazione del mondo, le diverse possibilità di costituzione del mondo si sono combattute fra loro nella Mente divina; è scelto quel mondo, nel quale eran possibili a un tempo la massima varietà e la massima armonia. Ma neanche un mondo siffatto può essere senza difetti. La natura divina non può esser espressa nella natura finita senza molteplici impedimenti e limitazioni. Da questi impedimenti (« male metafisico ») hanno origine il dolore (« male fisico ») e il peccato (« male morale »). — Questo ci fa tornare a mente la mitologia di Jakob Böhme. Il Leibniz deve concedere effettivamente al Bayle, che son due i principii che governano il mondo: soltanto che ne ascrive uno alla volontà divina, la quale diminuisce il male quant'è possibile, l'altro all'intelletto divino, che costruisce le molte imagini possibili del mondo.

Il Leibniz dispone tuttavia anche di altri argomenti. Accenna alla infinità dell'universo, la quale rende possibile che i mali, da noi provati nella

nostra parte di mondo (la quale forse è la peggiore!), svaniscano nel confronto con il mondo come totalità. È un argomento nuovo, reso possibile soltanto dalla nuova imagine dell'universo, di Copernico e di Bruno. Di un vecchio argomento si giova invece il Leibniz, quando afferma che il male e la malvagità erano necessari, affinchè il Bene e il Bello potessero venir messi in rilievo per virtù di contrasto. È un pensiero, che si trova già in Plotino e in S. Agostino, ed è estetico piuttosto che etico. Ed è in contraddizione con la filosofia leibniziana, sacrificare singole parti del mondo, e dunque singole monadi, al bene di altre L. III, § 6, *d)*; vol. I, pagine 352-356].

Il Leibniz fonda le proprie idee morali sopra l'aspirazione alla perfezione, cioè ad accrescimento di energia e a maggiore armonia interiore. Il sentimento di piacere è legato alla pienezza e all'armonia delle forze. L'individuo è tratto involontariamente a operare per la felicità, non soltanto propria, ma anche altrui. Nella controversia fra il Bossuet e il Fénelon sopra l' « amore disinteressato », il Leibniz parteggia per il Fénelon, affermando la realtà e il valore di un tale amore; soltanto mette in rilievo, che l'altrui felicità si riflette sopra di noi. Suprema virtù è la giustizia, in quanto è sintesi di amore e di saggezza (« caritas sapientis »); l'amore pone il fine, e la saggezza trova i mezzi. — La concezione del Leibniz, svolta particolarmente in due trattatelli « Della beatitudine » e « De rationibus juris et justitiae », è affine a quella dello Shaftesbury, che impareremo a conoscere nella sezione successiva, e a quest'affinità ha accennato lo stesso Leibniz [L. III, § 6, *e)*; vol. I, pag. 356-358].

LIBRO TERZO

La filosofia inglese della esperienza.

I grandi sistemi presero bensì le mosse da procedimenti analitici, ma i fondamenti delle costruzioni eran pure alla fine concetti e presupposti, che non venivano esaminati più da vicino. Questo si può dire in modo affatto particolare del principio di causalità e di alcuni principii della scienza naturale, che erano considerati evidenti. Dommatico si chiama, dal Kant in poi, un indirizzo di pensiero, operante con premesse, delle quali non si è cercato di giustificar la validità. Fu il grande merito della filosofia inglese, aver cominciato a prender in esame i presupposti della conoscenza. Essa ricerca, da un lato, da quali processi psicologici traggano origine quei presupposti, dall'altro in qual modo si possa dimostrarne la validità. Perciò il problema psicologico e quello gnoseologico si fanno avanti sul primo piano, e il problema della esistenza si tira più indietro verso lo sfondo.

Le conseguenze di questo spostarsi dei problemi furono di grande importanza anche in altri campi, oltre a quello della filosofia propriamente detta.

Si cominciò a esigere che si rendesse precisa ragione non soltanto dei presupposti scientifici, ma anche dei principii assunti come fondamentali nella politica, nella religione e nella educazione. Autorità, fino allora spontaneamente riconosciute, dovevan ora render conto della propria origine e dei fondamenti della propria legittimità. Filosoficamente parlando, il problema della valutazione si presenta più indipendente che non prima, e non può essere risolto nè mediante il richiamo ad autorità, nè per semplice deduzione da principii teoretici, ma richiede di esser trattato in maniera sua propria. Il fondamento dell'etica diventa, più di prima, oggetto di espressa discussione [L. IV; vol. I, pag. 363-364].

a) John Locke (1632-1704) nella sua opera principale « Essay on human understanding » (1690) esamina la natura e la validità della conoscenza umana. Al primo abbozzo di quest'opera che apre vie nuove, diede occasione una discussione sopra argomenti religiosi e morali; manifestatasi la difficoltà di giunger a risultati determinati, al Locke venne fatto di pensare che si dovesse dapprima studiar la nostra facoltà conoscitiva, per veder quali oggetti essa è in grado di trattare, e quali all'incontro son fuori dalla sua sfera. Nel primo libro, il Locke critica la dottrina delle idee innate, soprattutto nella forma in cui l'aveva sostenuta Herbert of Cherbury; nel secondo libro mostra la derivazione di tutte le idee dalla esperienza, e riconduce le complesse ai loro elementi semplici; nel terzo si ricerca la influenza del linguaggio sul pensiero, nel quarto si tratta delle diverse specie di conoscenza e si determinano i limiti di questa. John Locke aveva avuto dal padre una educa-

zione superiore, della quale ancora si rimembra nel bello scritto « On Education » (1692). Lo urtò all'incontro il dotto insegnamento grammaticale e scolastico ricevuto all'Università e nei corsi antecedenti. Sopra la sua evoluzione filosofica influì lo studio di Cartesio, Gassendi, Hobbes. Non avendo potuto sottoscrivere i trentanove articoli, dovettè rinunziare al suo proposito originario di diventar predicatore. Studiò allora medicina, ma passò tosto ai servizi del conte di Shaftesbury, e alla sua famiglia rimase poi legato durante due generazioni, come precettore, segretario, amico. Caduto il conte, il Locke si ritrasse in Olanda, dove compose le opere sue più importanti, e collaborò in pari tempo alla preparazione della Rivoluzione. Ritornato in Inghilterra con Guglielmo d'Orange, ebbe sotto il nuovo governo grande influenza. Trascorse gli ultimi suoi anni in solitudine campestre [L. IV, § 1, *a)*; vol. I, pag. 365-370].

α) « Idea », secondo il linguaggio del Locke, è tutto ciò a cui pensiamo. Si è ritenuto che certe idee, particolarmente quella di Dio e i principii logici e morali, fossero innate, ma la esperienza mostra come i bambini, i selvaggi e gli uomini incolti abbiano solamente rappresentazioni particolari e sensibili. Incontriamo uomini senza idea di Dio e senza idee propriamente morali. Ci sono idee naturali, tali cioè, che l'uomo le ha acquistate per esperienza mediante la sua capacità originaria; ma queste per l'appunto non sono innate. A fondamento della dottrina delle idee innate sta, secondo il Locke, la umana pigrizia, la quale scansa il lavoro che si richiederebbe per trovare la origine delle idee.

Qualunque idea, qualunque contenuto della co-

scienza deriva da due fonti: esperienza esterna (« sensation ») e interna (« reflexion »). Nella prima una impressione fisica produce una sensazione (« perception ») nell'anima; nella seconda, osserviamo la nostra propria attività, elaborando le sensazioni ricevute dall'esterno.

Nelle idee più semplici la coscienza si comporta prevalentemente (« for the most part ») in modo passivo. Di due generi sono le idee semplici tratte dalla esperienza esterna: sono idee di qualità primarie e di qualità secondarie. Quelle posson esser attribuite proprio alle cose esterne che agiscono sopra di noi: tali sono la solidità, la estensione, la figura, la mobilità. Le qualità secondarie, invece, appartengono soltanto alle nostre rappresentazioni, non sono proprietà delle cose per se stesse; sono risultati delle azioni esercitate dalle qualità primarie su di noi. Tali sono luce, suono, odore, sapore, ecc. — Questa distinzione abbiam già trovata in Galileo, Cartesio e Hobbes. Il Locke l'ha presa dal celebre chimico Boyle, al quale son pure dovute le espressioni « qualità primarie e secondarie ».

Mentre nelle idee semplici il nostro atteggiamento è prevalentemente passivo, noi siamo attivi, quando ne ricaviamo idee, in parte complesse, in parte di relazione (« ideas of relations »), in parte finalmente astratte. Ci sono dunque tre forme di attività: composizione, associazione e astrazione. — Quando formiamo idee di proprietà (modes), quali spazio e tempo, energia e movimento, noi componiamo idee semplici in una idea unica. Nel campo della esperienza interiore formiamo idee di proprietà, quali sensazione, ricordo, attenzione. Mediante la composizione d'idee di proprietà

ricostituiamo idee di cose o sostanze; ma qui si presenta il fatto singolare che noi conosciamo bensì le singole proprietà, ma non possiamo dire che cosa propriamente sia la sostanza, alla quale debbono inerire le proprietà. — Possiamo associar due idee, senza formar una idea composta. Così in tutte le idee delle relazioni, come causa ed effetto, rapporti temporali e spaziali, identità e differenza. — Finalmente siam pure attivi, quando astragghiamo o isoliamo una idea dal suo nesso originario. Così quando formiamo la idea di un colore in generale o la idea dello spazio, prescindendo dal suo contenuto [L. IV, § 1, *b)*; vol. I, pag. 370-373].

β) Per quel che riguarda ora la validità delle idee, tale questione non ha bisogno di esser sollevata, secondo il Locke, per rispetto alle idee semplici, le quali vengon pure immediatamente suscitate dalle cose. Perfino le qualità seconde, che non sono simili alle cose stesse, sono pur tuttavia semplici risultati dell'azione delle cose. Altrimenti stanno le cose per quel che concerne la validità delle idee prodotte da noi stessi nei tre modi suindicati! Esse non sono già copie o riproduzioni! Ma le adoperiamo come esemplari o modelli (« archetypes, patterns ») con i quali compariamo le cose. Le cose vengono dunque considerate qui soltanto nella loro conformità o non conformità agli esemplari da noi costruiti; ma con le nostre idee composte, relative o astratte, nulla diciamo sulla essenza delle cose. Così adoperiamo le figure geometriche nella matematica, gl'ideali etici nella filosofia morale. Nella matematica e nella filosofia morale, le dimostrazioni sono del tutto indipendenti dalla esistenza delle cose o degli esseri in questione. Ma ciò non vale per la idea di sostanza, che deve

espressamente indicar un oggetto esterno. Questa specie d'idee ha dunque validità solamente quando abbiamo a noi dinanzi complessi di proprietà dati nella esperienza, o quando possiamo, come per la idea di Dio, produrre una particolare dimostrazione della sua validità.

Come Cartesio, il Locke distingue fra intuizione e dimostrazione. Quella ci rende coscienti soltanto di noi stessi e delle più semplici relazioni fra le nostre idee. Una dimostrazione si forma mercè l'associazione di una serie d'intuizioni. Soltanto queste due forme di conoscenza sono affatto sicure; la conoscenza sensibile è sempre soltanto verisimile. — La esistenza di Dio è dimostrata dal Locke con l'aiuto della legge di causalità: il mondo deve aver una causa, e poichè la materia non può produrre lo spirito, la causa del mondo dev'essere un ente spirituale. Egli considera la stessa legge di causalità come una intuizione, dunque come fornita d'immediata evidenza; per questo riguardo è d'accordo con i sistematici dommatici. Ed egli se ne serve perciò con sicurezza, anche per dimostrar la validità delle idee semplici e la esistenza di Dio. Invece la idea di causa è annoverata fra le idee di relazione, ed è formata dunque da noi, sebbene sul fondamento della percezione. Il Locke si mantiene qui molto oscillante (come anche a proposito della idea di sostanza). Soltanto i suoi successori (il Berkeley e lo Hume) scoprirono i grandi problemi che sono riposti in queste idee [L. IV, § 1, *c)*; vol. I, pag. 373-376].

γ) Come filosofo del diritto, il Locke distingue nettamente (nell'« Essay on government » 1689) il potere politico dal patriarcale. Quello è il potere di dar leggi, eseguir le leggi date e difender

la comunità contro i nemici esterni. Un tale potere può essere fondato soltanto per libero accordo, che tuttavia può essere stretto tacitamente. È compito dello Stato assicurar la libertà, che nello stato di natura è costantemente minacciata. Se il governo si rende infedele a questo compito, il popolo ha diritto di rovesciarlo [L. IV, § 1, *e)*; vol. I, pag. 378-380].

Nella sua filosofia religiosa (« The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures » 1695) il Locke concepisce la religione rivelata come un ampliamento della naturale. Deve la ragione decidere, se qualche cosa sia veramente rivelazione. Una rivelazione era tuttavia necessaria, perchè gli uomini non facevano buon uso della loro ragione, ma cadevano in superstizioni. Non è necessaria una minuziosa dommatica. Il modello e la dottrina di Cristo saranno intelligibili anche agl' incolti e ai poveri, che trascorron la vita in aspro lavoro [L. IV, § 1, *d)*; vol. I, pag. 376-378]. — I liberi pensatori inglesi (i così detti deisti) continuarono la filosofia religiosa del Locke secondo un indirizzo più decisamente razionalistico. In questo indirizzo la figura più notevole fu John Toland (1670-1720), il quale affermò (« Christianity not mysterious » 1696) che nell' Evangelo non si trova nulla di superiore o contrario alla ragione: ma preti e filosofi avrebbero trasformato il Cristianesimo in un mistero. Nel « Pantheisticon » (1720) egli rappresenta il panteismo (e par che di questa parola sia stato inventore) come la dottrina esoterica di una società di uomini illuminati, che concepiscono Dio come la forza operante nell'universo. La più notevole opera sua sono le « Letters to Serena » (1704): qui afferma, contro la concezione cartesiana e spi-

noziana della Natura, che il movimento è, al pari dell'estensione, una originaria proprietà della materia. Dovunque è moto nella Natura, e ogni quiete non è che apparente [L. 4, § 2, *b)*; vol. I, pagine 390-394].

b) Nè il Locke nè i sistematici del Seicento avevano tributato omaggio pieno al grande ideale della conoscenza, posto dal Keplero e da Galileo. Esperienza e pensiero erano in loro ancora antitetici. Tanto maggiore importanza ebbe l'opera compiuta da Isaak Newton (1642-1727), offrendo ne' suoi « Principia philosophiae naturalis mathematica » (1687) il più grande esemplare della scienza esatta della Natura, la quale applica induzione e deduzione intimamente connesse. Questo libro ebbe una influenza decisiva sopra l'ulteriore svolgimento della filosofia. Non è tuttavia questa l'unica ragione, di ricordare il Newton in una storia della filosofia: egli ha altresì enunciato idee filosofiche sue proprie.

Prendendo le mosse dal dato sperimentale, che il peso è maggiore nelle valli che non sulle vette dei monti, e che tutti i corpi, lanciati in alto, ricadono a terra, il Newton forma la ipotesi, che anche i corpi celesti sieno pesanti, e che essi deviino dalla direzione, nella quale andrebbero in forza del principio d'inerzia, di tanto quant'è indicato dalla legge di gravità, riconosciuta vera sulla superficie della terra. Ricava poi tutte le conseguenze matematiche di tale idea, e mostra infine che i risultati di questa deduzione sono in armonia con i fatti realmente osservati. Da ciò conchiude che i corpi celesti si muovono secondo le leggi medesime che i corpi lanciati in alto sulla terra. La forza operante secondo questa legge è da

lui chiamata « attractio ». Egli non introdusse con ciò alcuna forza mistica. Per attrazione intendeva soltanto una forza, che agisce secondo la ben nota legge di gravità, — qualunque ne sia poi la costituzione. — Certamente egli inclinò più tardi, e più ancora i suoi discepoli, a considerar l'attrazione come una energia originaria, derivante in modo immediato da Dio.

Sullo sfondo della esposizione newtoniana stanno, nella sua opera maggiore, presupposti e idee speculative che hanno importanza filosofica. — Egli distingue lo « spazio assoluto, vero e matematico » dallo spazio sensibile. In quello soltanto c'è movimento assoluto, perchè ci sono luoghi assoluti (« loca primaria »), cioè luoghi che sono luoghi così per se stessi (« sine relatione ad externum quodvis ») come per le altre cose. Il Newton, come il Copernico e il Keplero, rende omaggio alla concezione antica dello spazio assoluto. La considerazione matematica è per lui non soltanto una forma d'intuizione, che può esser posta metodicamente come fondamentale, ma essa è anche la considerazione vera, in antitesi con la sensibile e volgare. E a ciò egli lega pure idee religiose: lo spazio è il « sensorium dei », l'organo, mediante il quale diventa possibile l'onnipresenza divina.

Il Newton ricava la dimostrazione della esistenza di Dio dalla costituzione teleologica e armonica del mondo, la quale si manifesta particolarmente nell'ordinamento semplice e regolare del sistema solare. Egli fa espressamente vedere che la « elegantissima compages » del sistema solare — il movimento dei pianeti intorno al sole in orbite, concentriche con l'orbita solare e situate quasi sullo stesso piano — è inesplicabile con le leggi naturali.

Soltanto forze soprannaturali possono spiegar il movimento circolare; abbandonati a sè, i pianeti andrebbero a precipitare sul sole! — E a questo si aggiunge ancora la singolare struttura, gli organi e gl'istinti dei bruti! (1) — Eppure il Newton non ritiene che la macchina dell'universo sia definitivamente perfetta: bisogna che Dio, a quando a quando, intervenga a regolare. Tale questione diede occasione a una discussione interessante fra il Leibniz e il Clarke, discepolo del Newton [L. IV, § 3; vol. I, pag. 394-400].

c) George Berkeley (1685-1753) occupa nella storia della filosofia della esperienza un posto analogo a quello tenuto dal Leibniz nella serie dei sistematici. Egli reagisce contro il Locke e il Newton come il Leibniz contro Cartesio, lo Hobbes e lo Spinoza, e come il Leibniz anche il Berkeley è segnacolo non soltanto di reazione, ma anche di continuazione e ulteriore evoluzione. Era suo desiderio di rimuover le conseguenze della nuova scienza, pericolose per la religione, ed egli intendeva di raggiungere questo fine, criticando i concetti astratti e ritornando alla esperienza e alla intuizione immediate. Raramente una religiosità infantile e una rigorosa analisi critica si sono compenetrate, così intimamente unite come in questo lucido intelletto. Aveva atteso, all'università di Dublino, allo studio del Locke, del Boyle e del Newton, e concepì giovine ancora i suoi scritti principali.

(1) Oltre che nello " Scholium generale „ nei " Principia „, il Newton si è espresso intorno a questi argomenti nell' " Optics „, Query 28-29, e nelle lettere al Bentley.

Entrò poi nella Chiesa inglese e polemizzò con i liberi pensatori. Il suo zelo di missionario si volse in seguito all'America, ed era il suo disegno prediletto, di costituir in America una scuola superiore; non soltanto la conversione degl'Indiani, ma anche il rinascimento della scienza e dell'arte in terra di occidente fu la grande speranza, alla quale sacrificò gli anni suoi migliori. Dopo tre anni di soggiorno in America dovette rinunciar al suo piano. Fu allora vescovo di Cloyne nella Irlanda, ugualmente ardente come curatore di anime, come filantropo e come patriotta [L. IV, § 4, *a)*; vol. I, pag. 401-405].

Nella sua opera più importante « Principles of Knowledge » (1710), il Berkeley mostra che non possiamo formare idee generali nel senso stretto della parola. Egli si volge in particolare contro le idee « astratte » del Locke. Possiamo rappresentar una parte di un oggetto senza le altre, ma non possiamo formar nuove idee che sussistano per sè e debbano contener soltanto quel ch'è comune a parecchie qualità, p. es. una idea di colore in generale, che contenga soltanto quel ch'è comune al rosso, al verde, al giallo, ecc. Se voglio aver una idea, che possa valere per tutta una serie di cose qualitativamente diverse, debbo adoperar un segno, p. es. una parola, o anche considerare un singolo elemento della serie come rappresentante o come esempio [L. IV, § 4, *b)*; vol. I, pag. 405-407].

L'idea di materia è una falsa idea generale. La materia dev'essere ciò che sta a fondamento delle qualità sensibili. Ora si riconosce che le qualità seconde hanno un valore puramente subbiettivo; dunque la materia può essere caratterizzata soltanto dalle qualità prime. Ma come si può avere una idea,

la quale abbia per contenuto solamente estensione, mobilità, divisibilità e solidità? Ciò ch'è realmente dato e rappresentabile, si presenta costantemente fornito di qualità seconde, può essere veduto, udito, toccato, ecc. Le qualità prime sono date sempre soltanto nelle e con le seconde. Ora lo studio della nostra percezione dello spazio, al quale il Berkeley aveva proceduto nella « Theory of Vision » (1709), mostra inoltre che noi formiamo le nostre rappresentazioni spaziali con il soccorso in parte della vista, in parte del tatto (e a questo il Berkeley ascrive anche quelle che oggi si chiamano sensazioni cinestesiche). La nostra idea di spazio, particolarmente di lontananza e di grandezza, si forma per una salda associazione di rappresentazioni visive e tattili, in quanto che una imagine visiva suggerisce una certa rappresentazione tattile; s'impara che, quel che si vede, si può anche toccarlo, sol che si compia un movimento sufficiente delle nostre membra. Riteniamo allora di sentire immediatamente la lontananza e la grandezza. Lo spazio in sè e per sè non è più rappresentabile che un colore in sè e per sè. Quale dei due spazi, che effettivamente conosciamo — lo spazio visivo o quello tattile — dovrà essere lo spazio « assoluto »? Non ci è possibile rappresentarci qualche cosa che sia comune a questi due spazi. — E la materia deve condividere il destino dello spazio, dal momento che proprio la estensione è la principale caratteristica della materia.

In questa maniera radicale il Berkeley annienta il materialismo. Ma egli nega categoricamente di aver soppresso con ciò anche la differenza fra illusione e realtà, o reso impossibile la scienza della natura. È realtà quella che ci è data, dal momento

che noi sappiamo distinguer fra sensazione e imaginazione, e abbiamo per ciò criteri determinati: di regola, le sensazioni sono più intense e più chiare delle imagini; quelle appaiono in ordine irreversibile e conforme a leggi, mentre queste non mostrano alcuna regolarità; e noi abbiamo coscienza di non aver prodotto da noi le nostre sensazioni. Questo appunto è il compito della scienza della natura, di trovar i precisi uniformi rapporti fra le nostre sensazioni, così che il presentarsi di una possa essere per noi segno che ce ne possiamo aspettar un'altra determinata. Spiegar la Natura significa semplicemente rivelare questi regolari rapporti fra sensazioni. La scienza non ha nulla a che fare con una materia in generale, con qualche cosa d'indeterminato, che dovrebb'essere situato dietro tutte le sensazioni.

È tuttavia opinione del Berkeley che le sensazioni debbano aver una causa diversa da noi. E quando si vuol far una idea di questa causa, prende le mosse da un'analogia con il nostro proprio operare. L'unica attività che noi conosciamo, è la nostra propria facoltà di suscitare e modificare rappresentazioni. Questa facoltà è dal Berkeley chiamata volontà, e nella volontà egli trova la essenza dell'anima: « the soul is the will » (« Commonplacebook »). Ora, la causa delle nostre sensazioni è imaginata da lui per analogia con questa volontà: le sensazioni vengono immediatamente prodotte da Dio. Così la filosofia del Berkeley si converte nella sua teologia. Il suo sentimento religioso è appagato da questa relazione immediata con la divinità. Sarebbe allungar la strada senza necessità, se Dio creasse da prima la « materia » e poi la facesse operare su di noi. — Non nelle singole sensazioni

soltanto, ma anche nelle leggi che governano la loro connessione si rivela il divino volere, e nella teleologia dei fenomeni si manifesta la provvidenza divina.

In due bei dialoghi, pieni di genialità (« Dialogues between Hylas and Philonous », 1712, e « Alciphron », 1732), il Berkeley ha svolto le sue idee filosofiche in forma popolare e di polemica contro i liberi pensatori [L. IV, § 4, *c)*; vol. I, pag. 407-411].

d) Anthony Ashley Shaftesbury (1671-1713) ha introdotto un indirizzo nuovo nell'etica moderna. Durante la reazione contro il Medio Evo ci si era attenuti, nel fondare l'etica, quasi esclusivamente all'affermazione di sè. La magnanimità, la sublimità dei sentimenti furon considerati come sovrane qualità del carattere. Così nel Telesio e nel Bruno, in Cartesio, nello Hobbes e nello Spinoza. In opposizione a questo indirizzo, lo Shaftesbury accentua il sentimento immediato, l'impulso istintivo all'abnegazione. — Nipote del noto statista, che era stato protettore del Locke, fu a sua volta discepolo di questo. Ma fu in pari tempo avviato di buon'ora allo studio delle lingue e delle lettere classiche, e tutto preso dal concetto antico di armonia, soprattutto qual era stato svolto nell'ultimo stoicismo. Per inclinazione e per la salute cagionevole, trascorse la vita ritirato e occupato nella sua produzione letteraria, o viaggiando.

Non c'è, secondo lo Shaftesbury, un'antitesi assoluta fra Natura e civiltà o fra affermazione e dedizione di sè. Un impulso involontario lega l'individuo alla intera specie, altrettanto naturalmente come gl'istinti inducono alla procreazione e alla cura dei generati. — Non per ciò si rende tuttavia

superfluo il pensiero, la riflessione. Questi ci fanno coscienti dell'impulso immediato, e allora soltanto posson generarsi sentimenti, quali l'ammirazione di ciò ch'è nobile e il disprezzo del suo contrario, — sentimenti affini al sentimento estetico, se non che hanno un carattere più attivo. Un tal sentimento («reflex affection», «moral sense») è pur anche naturale, come quel che si sviluppa da istinti naturali. Le condizioni di vita umana son così fatte che, adoperandoci per i beni comuni, noi lavoriamo per noi stessi, e su noi medesimi si riflette la felicità che apprestiamo altrui. Il compito da assolvere è svolgere ulteriormente quest'armonia tra affermazione e dedizione di sè. Quel che produce armonia nella società, crea pure armonia nell'anima dell'individuo, e questa bellezza interiore ha il proprio valore in se stessa, così che si può fare a meno di calcolo egoistico e di sanzione teologica. Anche nell'universo c'è una grande armonia; soltanto che noi non la scopriamo sempre, giacchè il nostro punto di vista è limitato. — Lo stesso Shaftesbury raccolse le sue opere più importanti sotto il titolo « Characteristics of men, manners, opinions and times » (1711): un suo scritto sinora ignoto — « Philosophical Regimen » — fu recentemente (1900) pubblicato dal Rand. Qui egli pone in rilievo più che negli altri suoi scritti, lo sfondo formato, per le sue idee etiche, dalla fede nell'armonia universale [L. IV, § 2, *a)*; vol. I, pag. 380-384].

Francis Hutcheson (1694-1747), che tenne la cattedra di filosofia morale a Glasgow, diede alle idee enunciate dallo Shaftesbury una forma più sistematica e le introdusse nelle Università scozzesi. Anch'egli attribuisce capitale importanza al sentimento immediato. La ragione è la facoltà di

trovar mezzi ai nostri fini. Quantunque sia indispensabile per il sentimento morale, se questo non deve operar ciecamente, essa non è tuttavia fondamentale nel riguardo etico. Parimente la esperienza è condizione necessaria del retto operare del sentimento morale; infatti questo non si può manifestare se non quando venga posto di fronte a osservazioni chiare. Non per ciò esso scaturisce tuttavia dalla pura esperienza. Ma, quando sia diretto dalla ragione e dalla esperienza, porta ad ascriver il supremo valore ad azioni che apprestino al più grande numero di uomini il più alto grado di felicità (L'importanza delle persone può tuttavia star in luogo del numero). Così lo Hutcheson fu primo a enunciare (nell' « Inquiry into the Ideas of Beauty and Virtue » 1725) la celebre formula « the greatest happiness for the greatest number ». Anche sullo Hutcheson, come sullo Shaftesbury, esercitò forte influenza l'etica greca, soprattutto quale si presenta negli ultimi Stoici. Tutto questo indirizzo dell'etica moderna è in generale una forma interessante della corrente del Rinascimento (1).

Secondo lo Hutcheson il sentimento morale è infuso da Dio. Ma si agita pure in coloro che non credono in Dio, e l'etica è perciò indipendente, in linea di principio, dalla teologia. — Sorge il sentimento del dovere, quando il senso morale non si agita per il momento, ma noi abbiam pure coscienza, che una forma di condotta quale noi ci rappresentiamo, c'indurrebbe in contraddizione con l'amore per la umanità e ci toglierebbe la pace

(1) Si vedano, su questa forma, i nuovi chiarimenti di W. R. Scott nella sua monografia sullo Hutcheson (1900).

interiore (« serenity »). — Nel « System of Moral Philosophy » lo Hutcheson presentò una esposizione comprensiva della sua etica [L. IV, § 2, *a)*; vol. I, pag. 384-385].

Consciamente contrapponendosi alla dottrina dell'armonia e all'ottimismo professati dallo Shaftesbury e dallo Hutcheson, il vescovo Joseph Butler (1692-1752) mise in rilievo la distanza fra il senso morale, ch'egli preferisce chiamar coscienza, e gli altri elementi e inclinazioni umane. La coscienza agisce bensì affatto immediatamente ed è legata a una intima sodisfazione, come quando seguiamo un impulso profondo. Ma per potere tener testa al dubbio e ai pericoli che insorgono dalle disposizioni di spirito più fredde, abbiam bisogno della sanzione religiosa (« Sermons » 1726). E laddove l'ottimismo dello Shaftesbury si riferisce all'esistenza o alla Natura nella sua totalità, mentre egli attacca il Cristianesimo per quel ch'esso contiene d'inconcepibile e d'inumano, il Butler afferma che la contemplazione della Natura, nella quale tanti germi periscono e gl'innocenti debbono così spesso patire in luogo dei colpevoli, non favorisce affatto la fede in un'armonia, e che le obiezioni, mosse al Cristianesimo, debbon già colpire la religione naturale, alla quale lo Shaftesbury aderisce (« Analogy of Religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature » 1736) [L. IV, § 2, *a)*; vol. I, pag. 385-388].

Anche Bernard de Mandeville (n. intorno al 1670, m. nel 1733), un francese nato in Olanda, che esercitò la medicina a Londra, oppugnò l'ottimismo dello Shaftesbury. In « The fable of bees » (1705) e nelle note aggiunte poi a questo componimento poetico, egli afferma che le virtù

private non profittano per nulla alla civiltà e al bene della comunità intera. Al contrario, la cupidigia di piaceri, il malcontento e l'egoismo sono motivi a lavorare, perfezionarsi e associarsi. È compito degli statisti, render la comunità grande e potente con l'accorta utilizzazione degl'interessi egoistici degli uomini. Si opererebbe invece contro il pubblico interesse, se si volesse sradicare l'egoismo e l'avidità di godere. Si deve dunque scegliere tra morale e civiltà. — Poichè il Mandeville si diede l'aria di dimostrar con questa dottrina la corruttela della natura umana e quindi la necessità della rivelazione, egli fu trattato dalla polemica degli ecclesiastici con molto maggiore mitezza che non lo Shaftesbury, apertamente pagano [L. IV, § 2, *a)*; vol. I, pag. 388-390].

e) David Hume (1711-1776) ha portato l'analisi critica della conoscenza umana a una provvisoria conclusione, particolarmente con la disamina dei due concetti di sostanza e di causalità, che avevano avuto una così grande parte nei sistemi del secolo XVII. Per intender la importanza della sua critica, è necessario ricordare che detti concetti sono fondamentali, come taciti presupposti, anche nella scienza della Natura, nel pensiero religioso e nella quotidiana vita degli uomini. Il problema dello Hume sta così alla radice di tutto l'umano pensiero. Egli ha posto un problema che ancor oggi sempre novamente si affaccia e non è forse suscettibile di una soluzione definitiva. Nel porre problemi, lo Hume non è secondo a nessuno. E a questa dote unisce un grande talento psicologico, che lo fa capace di gettar luce sopra la effettiva evoluzione delle idee, anche dove ne rimane problematica la validità obbiettiva.

Questa duplice attitudine dello Hume torna a profitto della filosofia non solo nella indagine della conoscenza, ma anche nella indagine delle questioni morali e religiose.

Nato da un possidente della Scozia meridionale, lo Hume manifestò di buon'ora passione e disposizione per riflettere e apprendere. Dopo aver tentato invano di aprirsi una via nella vita pratica, si ritrasse in solitudine, e scrisse durante un soggiorno in Francia l'opera principale « Treatise on Human Nature » (1739-1740). Passò in seguito agli studi storici ed economici, e compose una storia d'Inghilterra che è fra le prime opere storiche, nelle quali si prenda a considerar tutti i lati dello svolgimento della civiltà. Negli « Essays » (1748 e segg.), oltre a notevoli monografie di materia economica, due se ne trovano (« Enquiry concerning human understanding » e « Enquiry concerning the principles of Morals »), nelle quali sono esposti più compendiosamente i più importanti problemi dell'opera principale. Trattò il problema religioso, dal lato psicologico-storico, nella « Natural History of Religion » (1757), dal lato critico, nei « Dialogues on Natural Religion », composti nel 1751, ma pubblicati soltanto postumi. — Dopo aver occupato varie cariche pubbliche, lo Hume trascorse gli ultimi anni a Edimburgo in « otium » scientifico [L. IV, § 5, *a)*; vol. I, pag. 411-415].

α) Mentre il Locke aveva rigidamente distinto la questione della origine delle idee da quella della loro validità, le due questioni, secondo lo Hume, coincidono per quel che riguarda le idee in senso più stretto (di rappresentazioni), cioè come distinte dalle sensazioni (« perceptions », « impressions »). Egli prende le mosse dal fatto che

una idea può essere valida soltanto quando deriva da una sensazione. Non ricerca la origine delle sensazioni, perchè tale questione non ha importanza gnoseologica: sieno esse prodotte dalle cose esterne o da Dio o dall'anima stessa, ciò è senza importanza per la questione della validità. Anche quella parte della nostra conoscenza che ha per fine di chiarire e sviluppare le relazioni fra le nostre rappresentazioni, — la logica e la matematica pure — è esclusa dall'analisi critica dello Hume. Egli vuole esaminar la validità di quelle idee soltanto, dalle quali noi crediamo di esser autorizzati ad andar oltre le percezioni date. Soltanto il Kant sollevò, sul fondamento de' suoi studi newtoniani, il problema posto dall' applicazione della matematica alla scienza della esperienza.

Il concetto di sostanza (nella sua estensione più vasta come nella più ristretta) trascende ogni percezione. Noi sentiamo sempre soltanto singole qualità più o meno strettamente connesse, ma cose o sostanze non ne sentiamo. Sentiamo colore, durezza, ecc., ma non una cosa che « abbia » queste proprietà. Percepiamo in noi stessi una moltitudine di mutevoli sensazioni, rappresentazioni e sentimenti; ma non sentiamo un' anima o un Io. Non troviamo nemmeno elementi costanti e presenti sempre, ai quali possiam dare con ragione il nome di Io. — Analogamente per il concetto di causalità. Percepiamo singoli fenomeni che si succedono nel tempo; ma non sentiamo un interno legame, una connessione necessaria. La causalità non è oggetto di esperienza o di percezione (che sono per lo Hume concetti identici). Non ci si può richiamare qui a certezza immediata (intuizione), perchè su questa possiamo costruire, soltanto ove

importi rilevare relazioni affatto semplici di uguaglianza e disuguaglianza. Parimente non si può dimostrar la causalità per via di ragionamento; poichè tutti i fenomeni e gli eventi si presentano nella esperienza come cose indipendenti, e dal concetto di una cosa determinata non si può mai dedurre necessariamente il concetto di un'altra. Il movimento di una sfera è, p. es., affatto diverso dal movimento di un'altra sfera: si può benissimo pensarne uno senza l'altro. — Quel che si è detto dei concetti di sostanza e di causalità vale anche per quello di esistenza. Non c'è sensazione singola che ce lo dia. Non c'è differenza fra pensar una cosa e pensarla come esistente. Una cosa non acquista alcuna proprietà nuova per esser pensata come esistente.

β) Ma questi concetti — sostanza o cosa, causa, esistenza — noi li adoperiamo pure tutti! Come ciò avvenga, lo Hume cerca di spiegare con tre diversi fatti psicologici. — La nostra coscienza tende, anche dopo che sieno cessate le impressioni, a continuar i processi che queste abbiano determinati. La imaginazione continua a lavorare, quantunque la esperienza non la possa seguire. Vengono formate così rappresentazioni ideali, p. es. di uguaglianza assoluta e di figure assolutamente regolari, sebbene la esperienza non ci dia che accenni e approssimazioni. E così si formano idee di sostanze assolute e di una esistenza assoluta. La relativa costanza da noi percepita viene per forza d'imaginativa estesa e convertita in assoluta. — Una seconda caratteristica della nostra coscienza consiste nella inclinazione ad associare idee, che si sieno spesso presentate insieme. Siamo abituati a vedere che, quando qualche cosa accade, qualche

cos'altro precede o segue; perciò, quando qualche cosa è accaduta, ci aspettiamo di trovar una «causa» e un « effetto ». Ma questa non è che un'abitudine diventata istinto. La validità del concetto di causalità non può da ciò essere dimostrata. L'associazione, dalla quale deriva quell' abitudine, è essa stessa un esempio di causalità; ma proprio perciò lo Hume la dichiara pure incomprensibile. La osservazione ci mostra sempre soltanto i singoli elementi del contenuto della coscienza, ma non un «principio unificatore» (« uniting principle, principle of connection »). Come sia possibile quella salda associazione degli elementi assolutamente indipendenti, è — dice lo Hume — una difficoltà troppo ardua per la mia intelligenza. — Finalmente la nostra coscienza tende a considerar i suoi propri stati come fenomeni esteriori, obbiettivi. Così si considerano le qualità sensibili come proprietà obbiettive. E così accade che consideriamo come una necessità obbiettiva, la costrizione interiore a passar da una sensazione a una idea associata con essa. Qua ci guida istinto, non ragione. — È fondamento della scienza la credenza (belief), non la scienza stessa. E questo fondamento si forma — abbiamo veduto testè — per la tendenza della coscienza a espandere, associare, obbiettivare [L. IV, § 5, *b)*; vol. I, pag. 415-421].

γ) Lo Hume ha trattato magistralmente la psicologia, non soltanto della conoscenza, ma anche dei sentimenti. La sua esposizione ricorda per molti lati lo Spinoza. Particolare importanza egli attribuisce al modo in cui un sentimento può venir legato a un altro per l'associarsi delle idee dei loro oggetti. Afferma inoltre che un sentimento può esser arrestato soltanto da un altro sentimento,

non dalla pura ragione. La ragione è la facoltà di comparazione e di riflessione e influisce soltanto indirettamente sopra la vita affettiva.

Nello Hume la psicologia del sentimento è la base dell'etica. Egli si tiene qui molto vicino all'indirizzo fondato dallo Shaftesbury e dallo Hutcheson. — La ragione non può essere il fondamento dell'etica, perchè non fa che rilevare rapporti o fatti. Ma bene e male son qualità che si attribuiscono ad azioni e a qualità umane secondo il modo, in cui queste operano sul nostro sentire. Ora, poichè diciamo buone anche azioni e proprietà che non tornano a nostro profitto, il sentimento che sta a fondamento dell'approvazione, non può esser egoistico. Nell'approvazione o nella disapprovazione assumiamo un punto di vista non privato, ma sociale. Se p. es. consideriamo la giustizia come una qualità buona, questo può derivar soltanto dal fatto che noi abbracciamo con simpatia la vita umana nel suo complesso. Da principio forse soltanto l'interesse per la nostra propria sicurezza ci fece amar la giustizia; ma questo motivo non vale per l'apprezzamento della giustizia in tutti quei casi, in cui l'essenziale non è il nostro privato benessere. La simpatia o il sentimento di compartecipazione (fellow feeling) è dunque il motivo fondamentale della valutazione etica [L. IV, § 5, *c)*; pag. 421-425].

Come nell'etica, anche nella filosofia della religione, lo Hume si oppone alla concezione intellettualistica. E, come nel problema della conoscenza, egli compie anche qui una duplice indagine, esaminando da una parte la origine psicologica della religione, dall'altra la validità delle idee religiose.

La religione non sorge da motivi puramente intellettuali, ma da timore e speranza e dalla tendenza a imaginare tutti gli altri esseri come simili agli uomini. Dapprima l'uomo si rappresenta in forma molto imperfetta gli esseri, presso i quali trova scampo nei travagli della esistenza. Ma anche qui agisce la tendenza espansiva e idealizzante, e l'uomo a poco a poco intende che il suo Dio dev'essere un ente infinito e che vi può essere soltanto un unico Dio. Ma, accanto a questa tendenza idealizzante, che porta a pensare la divinità come elevata sopra tutto quel ch'è umano e oltremodo lontana dal mondo finito, c'è un'altra tendenza opposta che mette capo precisamente a rappresentar la divinità come vicina, presente e sensibile, e noi troviamo nella religione un costante oscillare fra queste due tendenze.

La validità delle idee religiose è esaminata dallo Hume nei « Dialoghi », documento importantissimo della filosofia religiosa nella età moderna. Egli presenta qui punti di vista diversi: del soprannaturalismo speculativo, del deismo razionalistico e del naturalismo scettico. Sebbene il naturalista alla fine garbatamente si ritiri, è tuttavia chiaro che i suoi argomenti erano per lo Hume quelli capitali e decisivi. Egli contesta il diritto di argomentare dall'ordine e dal finalismo dell'universo la esistenza di un dio: perchè la teleologia non potrebbe (per quel tanto che realmente ce n'è!) essere stata originata da cause naturali e da graduale adattamento? Noi spieghiamo i singoli fenomeni naturali con cause naturali, e tutto il sistema è spiegato, quando se ne sieno spiegate le singole parti. In ogni caso dal mondo reale, che ci mostra, accanto alla teleologia, anche tante imperfezioni, non possiamo inferir

la esistenza di un essere assolutamente perfetto. E se si vuol trovare in un pensiero divino l'origine del mondo, si deve pure tener ben presente, che nella esperienza troviamo il pensiero soltanto come fenomeno accanto ad altri fenomeni: con quale diritto si deducono dunque da questa sola parte tutte le altre parti? — Se il naturalista finisce col trovare difficoltà in tutti i punti di vista, non si può certamente ravvisare in ciò semplice prudenza, ma una espressione dell'assidua aspirazione dello Hume a porre nettamente i problemi e a tenerli aperti [L. IV, § 5, *d)*; pag. 425-428].

f) Lo Hume aveva posto nettamente il problema della conoscenza: ma ciò non valse a provocare subito una risposta approfondita. Nè tale risposta venne dalla stessa Inghilterra. — Troviamo invece nella letteratura filosofica inglese della seconda metà del Settecento una serie di sforzi, diretti in parte a continuare e integrare, in parte a contrastare l'opera dello Hume.

Adamo Smith (1723-1790), che fu professore a Glasgow, era amico dello Hume e ne svolse ulteriormente la dottrina morale. Egli descrive nella « Theory of Moral Sentiments » (1759) il sentimento morale nel suo svilupparsi da una simpatia puramente istintiva. Per un involontario impulso imitativo noi ci mettiamo al posto degli altri, e i nostri sentimenti e giudizi vengono così da principio determinati dai sentimenti e giudizi dei conviventi. Ma quando d'altra parte i sentimenti e giudizi altrui non sono della natura e della intensità di quelli che noi proveremmo o pronunzieremmo in loro luogo, sorge in noi un sentimento di disapprovazione. Invece approviamo i loro sentimenti e giudizi (del pari che le loro azioni), quando essi

secondo la esperienza nostra sieno in conveniente rapporto con la causa che li ha determinati; — e quando non sia offesa la nostra simpatia verso coloro che sono oggetto dei loro giudizi e delle loro azioni. La nostra approvazione di un'azione vendicativa, p. es., cessa, quando la vendetta è crudele in modo sproporzionato alla causa e all'offensore. Si va formando così gradatamente un criterio indipendente da ogni riguardo alla utilità. E noi applichiamo questo criterio anche a noi stessi. Facciamo invero esperienza che non soltanto noi giudichiamo gli altri, ma siamo altresì giudicati da loro. Ci dividiamo per così dire in due persone, delle quali una giudica l'altra, come uno spettatore imparziale. E spontaneamente idealizziamo questo spettatore; in particolare gli attribuiamo un sapere più esteso, di quel che gli uomini possano raggiungere.

Si è ritenuto sovente che l'etica dello Smith sia in recisa contraddizione con la sua celebre opera di economia politica «Wealth of Nations» (1776). Ma contro questa opinione milita già la circostanza, che le due opere furono originariamente parti di un medesimo corso di lezioni. E poi si è trascurato, che lo Smith nella sua economia politica, serba di fronte all'attività commerciale e industriale proprio l'atteggiamento dello «spettatore imparziale»: se egli richiede per il commercio e la industria libertà incondizionata, è perchè solamente così si possono bene esplicare le energie e trovar le vie e i mezzi migliori di produzione e di circolazione. Spesso l'individuo promuove nel modo migliore il vantaggio della società, quando cerca il vantaggio proprio; come guidato da una mano invisibile, lavora allora in servizio di un

fine che non si è proposto. A fondamento della dottrina economica dello Smith sta la sua simpatia per la vita umana in tutte le classi: simpatia che si estende all'aspirazione del lavoratore a ricever un salario più alto, come all'aspirazione del datore di lavoro, ad accrescer la produzione. Sussiste così una interiore armonia fra l'etica e la economia dello Smith. Certamente questi non vedeva ancora la questione sociale in tutta la sua asprezza. La sua lotta era indirizzata contro la tutela dei governi reazionari, ed egli nel suo ottimismo aspettava una grande armonia sociale, anche armonia fra etica ed economia, pur che si lasciasse libero corso alla evoluzione [L. IV, § 6, *a)*; volume I, pag. 428-433].

Lo Hume aveva riservato molta parte, nella teoria della conoscenza, all'associazione delle idee. Per questo riguardo, la sua dottrina fu integrata dal medico Davide Hartley (1705-1757). Questi tenta di spiegare tutti i fenomeni psicologici superiori con l'associazione di sensazioni e idee semplici. Le leggi dell'associazione son per lui le supreme leggi spirituali della Natura (« Observations on Man » 1749). Il correlato fisiologico dell'associazione è il connettersi di vibrazioni diverse delle particelle del cervello. In tre forme particolari si manifesta la importanza dell'associazione: posson esserci idee congiunte così intimamente da originarsene una idea nuova con nuove proprietà; mercè la ripetizione attività coscienti posson essere esercitate in modo affatto automatico; la vivacità di una idea può trasmettersi alle altre con lei associate. Per queste tre vie la vita psichica può assumer un carattere affatto diverso dall'originario. Diventano così possibili metamorfosi ra-

dicali, come quando l'egoista, attraverso una serie di gradi si converte a oblio mistico di se stesso. — Il celebre chimico Joseph Priestley (1733-1804) rese popolare questa teoria, ed Erasmus Darwin (1713-1802) fece in seguito ancora un passo più in là, avanzando la ipotesi della ereditarietà di tali proprietà acquisite («Zoonomia» 1794) [L. IV, § 6, *b)*; vol. I, pag. 434-436].

Come avversaria dello Hume si presentò la così detta scuola scozzese in senso stretto, la quale vuole ritornar dalle teorie alla mera descrizione dei fenomeni psicologici, e di fronte ai risultati della filosofia analitica, si richiama al sano intendimento dell' uomo (« common sense »). Thomas Reid (1710-1796), che fu professore ad Aberdeen e a Glasgow, è il più notevole rappresentante di questo indirizzo. Contro lo Hume che era agli occhi suoi il distruttore di qualsiasi scienza, religione e virtù, egli scrisse la sua opera più importante « Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense » (1764).

A fondamento della nostra conoscenza stanno, secondo il Reid, certe premesse istintive, che nessun dubbio può scuotere. Questi principii del sano intelletto umano (« principles of common sense ») sono più antichi di qualunque filosofia e derivano dalla mano di Dio. Per esempio, ciascuna sensazione suscita per via di « natural suggestion » la credenza in un oggetto esterno, del pari che in un Io, quale soggetto della sensazione. E così l'istinto di causalità ci conduce al presupposto, che le connessioni di fenomeni, già percepite, si presenteranno anche in avvenire. Anche nel campo morale c' è tale immediata certezza (« intuitive evidence »): giudichiamo immediatamente e spon-

taneamente che un'azione era buona, l'altra cattiva. — Al Reid sfuggì che lo Hume aveva espressamente reso giustizia al «sano intendimento dell'uomo»: soltanto che aveva trovato che un grande problema sorge, quando ci si voglia domandare il fondamento dei postulati del «common sense». Più tardi il Kant osservò con ragione che, in luogo di adoperar la mente sana dell'uomo come un'autorità, si dovrebbe piuttosto adoperarla per confutare le obiezioni [L. IV, § 6, *c)*; vol. I, pag. 436-439].

LIBRO QUARTO

La filosofia dell'Illuminismo in Francia e in Germania.

I grandi sistemi e la filosofia della esperienza ebbero influenza sopra una sfera relativamente ristretta. Ma intorno la metà del Settecento si destò l'aspirazione a divulgare in cerchie più vaste le idee dei pensatori solitari. Questo movimento che si suol chiamare illuminismo, non assunse nella Inghilterra forme così caratteristiche come in Francia e in Germania. In Francia si trasse partito dal pensiero fondamentale del Locke, che tutte le idee hanno origine dalla esperienza, per chiamare al « redde rationem » l'ordine costituito nella Chiesa e nello Stato. Si riteneva di esser giunti al più alto grado del progresso intellettuale e di esser in possesso di presupposti sufficienti per risolvere definitivamente o per lasciar cadere come privi di fondamento i vecchi problemi. Sorse un dommatismo nuovo ch'era forse necessario a far cadere l'antico. In Germania ebbe soprattutto efficacia la volgarizzazione della filosofia leibniziana che riconduceva tutte le differenze intellettuali

alla differenza fra oscurità e chiarezza, e si trasse la conseguenza che ci fosse bisogno di illuminare le menti, e non d'altro che di questo. Ma in Francia come in Germania ci furono intelletti, che volsero lo sguardo a condizioni più profonde di vita spirituale, delle quali non avevano alcun sentore nè i propugnatori del nuovo nè i difensori dell'antico. Il Rousseau in Francia e il Lessing in Germania stettero così fra gli opposti antagonistici — e al di sopra di questi [L. V; vol. I, pag. 441-444].

A) **La filosofia dell'illuminismo in Francia e G. G. Rousseau.**

a) Il carattere decisamente rivoluzionario assunto in Francia dal movimento illuministico, ebbe la propria ragione soprattutto in ciò, che il vecchio ordine di cose si contrappose colà al nuovo, come più chiuso e più intransigente che non in Inghilterra e in Germania, mentre era al tempo stesso più vacuo e putrido che negli altri paesi. Furono idee inglesi, che rivoluzionarono la Francia. Il viaggio del Voltaire e del Montesquieu in Inghilterra alla fine del terzo decennio del secolo ebbe una portata decisamente innovatrice. Allora soltanto furono integralmente conosciute in Francia e sul Continente le idee inglesi in materia di filosofia, di religione, di estetica, di politica. Con le « Lettres sur les Anglais » (1734) del Voltaire comincia un periodo nuovo nella storia del pensiero francese. Il Voltaire (1694-1778) non fu un pensatore originale, ma aveva una geniale attitudine a formulare idee e risultati scientifici in modo rapido, preciso e in pari tempo aggressivo. Pre-

sentò una eccellente esposizione della filosofia naturale del Newton, e utilizzò con grande efficacia ne' suoi scritti filosofici le dottrine del Locke. Appoggiandosi al principio lockiano, che tutte le idee hanno origine dalla esperienza, e alla scoperta newtoniana della grandiosa costituzione sistematica dell'universo secondo proprie leggi, criticò le dottrine teologiche della Chiesa. Le sue armi non erano soltanto argomenti, ma anche lo scherno e il sarcasmo e — quando lottava contro la oppressione spirituale e materiale — la indignazione profonda. — I suoi scritti filosofici più importanti sono il « Dictionnaire philosophique portatif » (1764) e « Le philosophe ignorant » (1766).

Tutte le idee hanno origine dalle sensazioni, e queste dalla materia. Che cosa è la materia? Non si sa — e non si sa parimente che cosa sia l'anima. Dio ci ha forniti d'intelletto, perchè ci governiamo nella condotta, non già perchè penetriamo nella essenza delle cose. Questo soltanto sappiamo, che la materia è eterna, poichè il principio, che nulla si origina dal nulla, è universalmente riconosciuto. L'esistenza di Dio è dimostrata dalla teleologia nella Natura. Ma il male materiale e morale che è nel mondo (descritto molto crudamente dal Voltaire nel « Poème sur le désastre de Lisbonne ») rendono impossibile che si creda alla onnipotenza di Dio, se si vuol mantenere la fede nella sua bontà. Il Voltaire è un assertore della religione naturale, ma combatte con tutti i mezzi (spesso in verità in modo indiretto e celato) la religione rivelata. Come gli scienziati del Rinascimento avevano applicato il principio di semplicità alla spiegazione del mondo naturale, il Voltaire lo applica ora al soprannaturale. Ciò che trascende la religione na-

turale, egli lo fa derivare da stupidità o da frode; in principio è la stupidità, e poi gl' impostori ne profittano, per dominare gli uomini mediante la superstizione. Ottima religione è quella che contiene molta morale, ma pochi dommi [L. V, § 1; vol. I, pag. 445-449].

Nel Montesquieu (1689-1755) il senso storico era sviluppato meglio che non nel Voltaire. Nell'« Esprit des Lois » (1748) egli afferma la connessione delle istituzioni e delle leggi con le condizioni naturali e morali del popolo. Perciò non si può senz'altro trasferire una costituzione da uno a un altro popolo. Appunto il metodo storico e comparativo mette il Montesquieu in grado di criticar acutamente e radicalmente le condizioni sociali del tempo. È antistorico, dove generalizza troppo frettolosamente. Per esempio presenta un quadro ideale della costituzione inglese, senza por mente che questa aveva il suo storico presupposto nella lunga educazione politica del popolo inglese, dovuta all'autonomia amministrativa degli enti minori [L. V, § 1; vol. I, pag. 449-451].

A una semplificazione della gnoseologia lockiana si accinse il Condillac (1715-1780) nel « Traité des sensations » (1754), riconducendo tutta la vita della coscienza a sensazioni assolutamente passive. L'attenzione non è che una sensazione intensa, la quale rende impossibile il sorgere di altre; il ricordo non è che un effetto secondario della sensazione, e la comparazione consiste soltanto nel presentarsi di due sensazioni contemporaneamente. Per la comparazione di piacere e dolore sorgono bisogni e inclinazioni. — Ma sebbene il Condillac cerchi di eliminare così dalla psicologia ogni attività, egli si attiene tuttavia alla dottrina carte-

siana dell'anima e del corpo come entità diverse. Infatti la sensazione è diversa dal movimento, e in modo affatto particolare la capacità di confrontare (cioè di aver due sensazioni in una volta) dimostra che una sostanza semplice è il substratum delle sensazioni. Così il Condillac, che era un prete cattolico, poteva metter d'accordo la sua psicologia con la sua teologia. Tuttavia la parte spiritualistica della dottrina del Condillac fu senza influenza; ci si fermò alla riduzione dei fenomeni psicologici a sensazioni passive [L. V, § 2; vol. I, pag. 451-453]. — Prima ancora il medico La Mettrie (1702-1751) aveva contrapposto nel suo scritto « L'homme machine » (1748) un deciso materialismo al dualismo cartesiano. Soltanto se quel che chiamiamo anima è puramente materiale, si rende spiegabile come mai l'entusiasmo possa riscaldarci, e un accesso febbrile accelerar i nostri pensieri. La sensazione è una proprietà della materia, come la estensione e il movimento. Certamente la vera e propria essenza della materia non ci è nota. — Oltre a queste idee materialistiche, si trovano negli scritti del La Mettrie (« Système d'Épicure », « L'homme plante ») interessanti accenni a una teoria della evoluzione. Da germi organici eterni provengono le diverse forme di esistenza sotto la influenza delle condizioni esteriori. Impulso e bisogno sono forze propulsive, ed esseri senza bisogni non avranno vita spirituale; l'uomo è l'essere più elevato, perchè ha il massimo numero di bisogni [L. V, § 3; vol. I, pag. 458-461]. — Lo Holbach (1723-1789), un barone tedesco che visse a Parigi, espose il materialismo in forma puramente dommatica e sistematica. Nel « Système de la nature » (1770) egli propugna il materialismo come unica conseguenza

vera della scienza della natura. Se il movimento è (come aveva insegnato il Toland) una proprietà originaria della materia, e se noi possiamo spiegare i fenomeni materiali soltanto con cause materiali, allora non è necessario ammettere uno o più spiriti distinti dalla materia. Appellarsi a uno spirito è solamente dar segno d'ignoranza. Il pensiero o la coscienza non è che un movimento nelle particelle della materia, un movimento di natura simile a quelli che stanno a fondamento della fermentazione, della nutrizione e della crescenza, i quali pure non sono già visibili, ma vengono inferiti da quel che si vede. C'è una scienza soltanto, la fisica, cioè la teoria del movimento. Ammettere una duplice specie di nature, spirituali e materiali, è non soltanto inutile, ma dannoso. Si favorisce così la superstizione e quindi la dominazione dei preti. È già pericolosa la così detta religione naturale; perchè ciascuna religione deve aver un culto, e ci si deve perciò rimettere all'autorità dei preti. La formazione delle rappresentazioni di Dio è il frutto di una profonda politica dei teologi, di questi « fabricateurs de la divinité! » [L. V, § 3; vol. I, pag. 466-470].

È in qualche modo connessa con la dottrina della passività della vita psichica, sostenuta dal Condillac, la teoria dell'Helvétius (1715-1771) della originaria uguaglianza di tutti gli uomini in riguardo a natura e ai talenti. Tutte le differenze vengono dal di fuori, dalla educazione nel senso più largo, cioè da tutte le influenze che operano su di noi. Dipende dalla educazione, che il nostro interesse e la nostra attenzione si dirigano in un senso o nell'altro. Due uomini non riceveranno mai una educazione assolutamente uguale. Unica molla è l'interesse: la educazione decide se lo si

riporrà in fini grandi o angusti («De l'esprit», 1758). Nello scritto postumo «De l'homme» (1773), l'Helvétius, movendo da questi presupposti, polemizza contro la separazione dell'interesse individuale da quello pubblico, la quale viene favorita dai governi dispotici, e dalla quale egli fa derivare le infelici condizioni della sua patria. — Si deve tener presente quest'ultima considerazione, se si vuole intender bene l'Helvétius. Egli fu un umanitario e un patriotta, che adoperò al servizio della letteratura e della filantropia la grande sostanza guadagnata come intendente generale [L. V, § 2; vol. I, pag. 453-457].

Il più profondo pensatore di tutto il gruppo fu Denis Diderot (1713-1784), celebre come energico editore della grande Enciclopedia, dalla quale i filosofi francesi dell'illuminismo presero nome di Enciclopedisti. Nella Enciclopedia il Diderot potè manifestar il proprio pensiero soltanto copertamente. Nella « Interprétation de la nature » (1754) espresse intorno alla continua evoluzione della vita sulla terra, idee simili a quelle del La Mettrie. Profonda fu sopra di lui la influenza del Leibniz, particolarmente nel rilievo che diede ai concetti di continuità e di energia. Le sue idee più geniali sono contenute in due dialoghi — « Entretien entre D'Alembert et Diderot » e « Rêve de D'Alembert » — composti nel 1769, ma non pubblicati avanti il 1830. In opposizione al La Mettrie e allo Holbach, il Diderot recisamente nega che si possa spiegare la vita psichica come puro prodotto della cooperazione di elementi materiali. Una diversa disposizione degli atomi non può generar la coscienza. Il venir in essere della vita psichica si può spiegare soltanto, se ci sono già nei gradi inferiori germi o disposizioni, che possono nei gradi superiori

essere svolti a vita di coscienza, mediante concentrazione progressiva. Il Diderot attribuisce sensibilità a tutta la Natura, ma distingue fra « sensibilité inerte » e « sensibilité active ». Inoltre accentua la difficoltà del potersi formare una coscienza unitaria da molti elementi psichici diversi. A tale questione non risponde. Ma sembra propenso ad attenersi con tanta energia al concetto di continuità, da escludere che si possano propriamente dare nella Natura elementi o individui realmente separati [L. V, § 3; vol. I, pag. 461-466].

b) Jean Jacques Rousseau (1712-1778) si tenne per qualche tempo vicino agli Enciclopedisti, e la sua rottura con questi — nella quale sicuramente operarono, oltre le opposizioni di principio, anche molti motivi personali — fu un avvenimento che interessa la storia della civiltà, il segno di un novello problema che stava per spuntare. Come il problema dello Hume riguardava la possibilità della scienza, così quello del Rousseau il valore della civiltà. — Il Rousseau era ginevrino. Il suo spirito irrequieto, che aspirava a uscir dagli angusti sentieri della esistenza comune, lo trasse a una vita romantica di vagabondaggio e di avventure, fin che lo portò nel 1741 a Parigi, dov'egli fece amicizia con il Diderot e lo Holbach. Sorto in lui il grande pensiero della opposizione fra Natura e civiltà, lasciò Parigi per viver in campagna, e subito dopo avvenne la rottura con gli amici enciclopedisti. I suoi scritti ne fecero un profugo; neanche nella Svizzera potè trovare stabile dimora. Più tardi la sua diffidenza e la sua mania di persecuzione assunsero un carattere decisamente morboso. Trascorse i suoi ultimi anni in Francia, in solitario ritiro.

α) Ne' suoi primi scritti — « Discours sur les sciences et les arts » (1750) e « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes » (1755) — il Rousseau nettamente contrappone Natura e civiltà. Nel suo concetto di Natura s'incrociavano in origine svariati ordini di idee, ma il suo pensiero si venne chiarendo sempre meglio mediante continuate riflessioni, finchè nell'opera principale — « Émile » (1762) — il concetto di Natura è perfettamente distinto. Nel terzo dialogo del notevole scritto « Rousseau juge de Jean-Jacques » egli fece osservare che i suoi scritti formano una serie connessa, la quale fa risalire, a passo a passo, a certi primi principii. Chi vuol procedere sistematicamente, egli dice, deve cominciar con l'« Emilio ». Nei primi scritti, quel che gli premeva era di criticar la civiltà dell'epoca e rimuover gli impedimenti alla evoluzione naturale; soltanto più tardi potè esporre positivamente e direttamente i propri principii. Mercè questa esposizione positiva furono eliminati allora anche i paradossi, ai quali lo aveva condotto la sua primitiva concezione.

Risulta dalla prefazione al « Discours sur l'inégalité » che tre diverse serie d'idee hanno originariamente guidato il Rousseau nel determinare il concetto della Natura; teologica una, zoologica la seconda e psicologica la terza. La Natura è opera di Dio, ma la civiltà è opera dell'uomo; lo stato di natura è perciò uno stato di perfezione, di « celeste e maestosa semplicità ». Ci vien fatto di ricordare qui il Paradiso terrestre. Ma d'altra parte egli descrive lo stato di natura come pura vita istintiva, nella quale non ci sono che bisogni fisici, e la riflessione e la fantasia non sono affatto sviluppate. Senz'accorgersene, il Rousseau scivola dal campo

della teologia in quello della zoologia. Tuttavia, la vera e propria fonte del suo concetto di Natura è psicologica. Il Rousseau non ha propriamente a che fare con una remota preistoria, ma con qualche cosa ch'egli poteva trovare nell'intimo suo. «Natura» è la immediata e raccolta energia vitale, la spontanea espansione, in antitesi con la limitazione e l'intimo dissidio che la civiltà porta così facilmente seco. L'uomo tende naturalmente ad affermarsi, a esplicare le sue disposizioni e le sue inclinazioni. E questa tendenza spontanea è così forte, la intima fonte della vita è così ricca, che l'autoaffermazione in sè e per sè non è per nulla in antitesi con la compassione o con l'abnegazione e il sacrifizio. In origine l'individuo non osservava differenza fra sè e gli altri; la corrente si diffonde dall'interno a tutti gli esseri, simili all'individuo stesso: «La force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable». Bontà e amore sono perciò naturali. Anche il sentimento religioso — come riconoscenza, ammirazione e venerazione — è conseguenza naturale della espansione spontanea. — Ma quando viene in luce la differenza fra gl'individui, perchè la riflessione comparativa comincia l'opera sua, allora l'autoaffermazione che è in se stessa libera e buona («amour de soi») diventa egoismo («amour propre»). Si esplicano dipendenza, malcontento, vanità, invidia e ambizione. E a questo si aggiunge ancora la divisione del lavoro, sviluppata dalla vita sociale. Attitudini e abilità si specializzano, e viene impedito il pieno, unitario, onnilaterale sviluppo della personalità. La vita spirituale è resa frammentaria e meccanica. La esigenza del ritorno alla Natura è dunque per il Rousseau tutt'uno con la esigenza che l'uomo torni a diven-

tare una unità: «Rendez l'homme un!». — Nella libera natura che il Rousseau, nei vagabondaggi giovanili, aveva imparato a conoscer bene, questo sentimento di unità spuntò in lui con particolare freschezza. Egli per il primo diede una espressione entusiastica alla gioia suscitata dalla natura solitaria e al senso della bellezza naturale.

Quanto più il Rousseau approfondì le sue idee, tanto più apparve chiaro a lui, come già prima allo Shaftesbury, che l'antitesi di Natura e civiltà può essere solamente relativa. Quando parlava contro l'arte e la scienza, alludeva propriamente soltanto all'arte e alla scienza dell'epoca sua, priva di originalità, mentre celebrava i grandi scienziati del Rinascimento e del Seicento. Anche il genio è appunto una forma di spontaneo svolgimento, in opposizione alla imitazione e allo scolasticismo. La civiltà stessa è buona e naturale, dove corrisponde al grado di evoluzione dell'uomo; anzi essa diventa allora proprio un mezzo di esplicar le attitudini naturali. Ma una civiltà non può senz'altro essere trasferita da uno all'altro popolo. Non c'è civiltà che si confaccia a tutti gli uomini in tutti i tempi e tutti i luoghi. Particolarmente il Rousseau si oppone alla opinione che l'illuminismo e la civiltà di Parigi nella seconda metà del Settecento fossero la civiltà universale, ed era per lui uno scandalo, che il Voltaire e gli Enciclopedisti volessero introdurre questa civiltà anche nella sua diletta Svizzera (1).

---

(1) L'autore di questo " Compendio „ ha cercato di giustificare distesamente questa interpretazione del concetto della Natura nel Rousseau, nel libro: " Il Rousseau e la sua filosofia „.

β) Fino allora la psicologia aveva mantenuto, in armonia con Aristotele, la bipartizione degli elementi dell'anima in conoscenza e volontà, facoltà teoretiche e pratiche. Lo Spinoza e i psicologi inglesi del Settecento (lo Shaftesbury e i suoi seguaci) avevano bensì minato nelle basi questa concezione: ma dobbiamo al Rousseau essenzialmente, che il sentimento sia riconosciuto come un lato indipendente della vita psichica. Il sentimento ha appunto quel carattere d'immediatezza e di espansività che il Rousseau ritiene proprio della Natura, mentre conoscere è comparare, volere è preferire. Nello stesso tempo, agli occhi del Rousseau, il sentimento dà all'uomo il vero e proprio valore. Esso è in alto grado indipendente dalla conoscenza; nelle sue espressioni più alte, dove si eleva all'estasi, esclude tutte le rappresentazioni distinte. Ed è lento a mutarsi, più della conoscenza (1).

γ) Nella sua pedagogia il Rousseau cerca in modo specialissimo di difender la Natura. Meglio di tutto sarebbe, secondo lui, affidar la educazione alla Natura, attendendo egli lo sviluppo e la maturità degli organi e delle attitudini. Ma, essendo il fanciullo esposto sempre a influenze esteriori, sociali, importa che si rimuovano gli agenti dannosi, affinchè la Natura possa avere il suo libero corso. La educazione dev'essere prevalentemente negativa, cioè consistere più nell'allontanare gl'impedimenti che non nella influenza diretta. Nella splendida apologia dell'« Emilio », « Lettre à Beaumont, archevêque de Paris », il Rousseau ha particolar-

---

(1) Vedi, oltre l' " Émile ", le " Rêveries d'un promeneur solitaire ".

mente svolto questa idea di educazione negativa. Questa è tanto più necessaria, in quanto che da principio non conosciamo per nulla il fanciullo: bisogna che impariamo per prima cosa a conoscerne la natura, mediante la osservazione, avanti di cominciare la educazione positiva. La infanzia è una parte della vita, altrettanto indipendente e preziosa quanto la vita ulteriore, e dev'essere più che una semplice preparazione a questa. Il bambino deve potere perciò viver quant'è possibile senza costrizione, abbandonarsi a vivere fuor da ogni impedimento. Meglio di tutto sarebbe, se potesse acquistar da capo tutte le sue conoscenze da sè, scoprire da sè le antiche verità.

La educazione negativa è un còmpito difficilissimo. Importa che l'educatore a un tempo stesso stia attento, prepari, prevenga e pur si tenga riserbato e abbia spirito di abnegazione: « tout faire, en ne faisant rien! ». — Questa idea sta a significare una delle più profonde rivoluzioni nella storia della pedagogia.

b) Nel riguardo religioso, il Rousseau si mantiene in antitesi molto caratteristica con il Voltaire, sebbene nelle loro idee religiose, nei dogmi della « religione naturale » sieno propriamente affatto d'accordo. Il Rousseau crede, con il Voltaire, in un dio personale, buono ma non onnipotente, e spiega egli pure con la resistenza della materia il fatto del male, materiale e morale. Come il Voltaire, si volge egli pure contro il materialismo del La Mettrie e dello Holbach. Eppure egli sentiva una profonda antipatia per il punto di vista del Voltaire. Anche la religione aveva, secondo lui, le proprie radici esclusivamente nel campo della vita affettiva. Essa sorge, come ab-

biamo veduto, dall'impulso ad affermare ed esplicare se stessi. Questo impulso può esser tanto energico, che nessun oggetto finito valga a sodisfarlo. Particolarmente nella solitudine della Natura, questo impulso si eleva nel Rousseau ad affetto, a estasi di amore, ammirazione, sentimento vitale traboccante. La religione è incommensurabile con qualunque rappresentazione; le sue aspirazioni trascendono qualunque oggetto dato, qualunque determinata rappresentazione. « J'étouffe dans l'univers » dice il Rousseau in una lettera al Malesherbes. Che la religione scaturisca « dalla Natura » significa che essa scaturisce « dall'intimo sentimento »: « j'ai laissé là la raison, et j'ai consulté la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur qui dirige ma croyance » (1).

Ma la religione, pur avendo secondo il Rousseau una origine indipendente dalla ragione, non ripugna a questa. È suo convincimento che le verità fondamentali della religione naturale possono essere giustificate mediante dimostrazioni razionali. Il materialismo è per lui un'assurdità, perchè dalla pura materia non può ricavarsi la spiegazione nè del movimento, nè della uniformità della Natura, nè del formarsi della vita psichica. Il Rousseau, nella sua filosofia, è cartesiano. Ma non crede a una creazione dal nulla. Nulla può generarsi da un semplice atto di volontà. E i mali e la perversità che sono nel mondo si possono spiegare solamente quando si dia una costante resistenza contro i fini divini, e dunque una materia eterna.

Alle religioni positive il Rousseau muove la obiezione, che esse frappongono autorità e libri tra

(1) Lettera al Vernes.

l'uomo e Dio, e avviliscono con il loro « goffo culto » la sublimità della relazione con Dio. Reputa di esser cristiano egli stesso, pur non potendo credere ai dogmi e ai miracoli.

Il Rousseau ha svolto più diffusamente le sue idee religiose in un celebre libro dell'« Émile », « Profession de foi du Vicaire Savoyard ». Egli vuol ritardare l'insegnamento religioso fino alla pubertà, non potendo i fanciulli accogliere idee che riescan loro incomprensibili. E nell'insegnamento religioso dev'essere sodisfatto anzitutto il bisogno del cuore. « Che cosa importa a me, che il mondo sia eterno o creato? ». — Nel « Contrat social » egli vuol propugnare la religione naturale come religione di Stato, mentre si esprime qui, dal punto di vista dello Stato, con molta energia contro il Cristianesimo, giacchè questo pone il supremo cômpito e il supremo fine dell'uomo nel mondo di là e paralizza così la energia che lo Stato deve richiedere a' suoi cittadini.

ϵ) Il Rousseau ha svolto le sue idee politiche nel « Contrat social » (1762). Egli afferma la sovranità popolare così energicamente, come non era stata da Altusio in poi. « La volonté générale », che è diversa da « la volonté de tous », dev'essere quella che decide. È l'intimo impulso, la tendenza dominante del popolo, indirizzata agl'interessi comuni, al benessere del tutto e dell'individuo nell'avvicendarsi delle generazioni. Essa si esprime nel sentimento nazionale e corrisponde all'impulso all'autoaffermazione (« amour de soi ») dei singoli. Dipendere da essa non è mancanza di libertà, poichè sono in essa raccolte le volontà di tutti gl'individui: ciascuno di questi è « membre du souverain ».

Come il Bodin e l'Altusio, il Rousseau distingue tra forma di Stato e forma di governo: di quelle ce n'è una sola, poichè la sovranità risiede sempre nel popolo; ma queste mutano con i gradi di civiltà e il carattere del popolo. Il Rousseau ha una decisa predilezione per gli Stati piccoli, perchè qui il corso delle pubbliche faccende può essere determinato, senza cosciente intromissione e senza leggi esterne, dai costumi e dagli usi, spontanee espressioni della volontà popolare. Qui possono svolgersi nel modo migliore compassione e umanità; è possibile libertà maggiore, perchè l'autorità del governo non ha bisogno di essere tanto forte. Questa inoltre può, meglio che negli Stati più grandi, essere controllata dai cittadini. Un grande Stato può essere libero, soltanto quando sia una unione di più Stati minori.

Nella intima compagine di un popolo la progressiva divisione del lavoro è un male. Come abbiamo veduto, qui sta propriamente la origine del problema della civiltà, che è per il Rousseau tutt' uno con il problema sociale. Egli è il primo che abbia veduto con precisione la questione sociale. La divisione del lavoro è causa di unilaterale svolgimento dell'individuo e di conseguente dipendenza da altri. Poichè la divisione del lavoro è progredita soprattutto nelle città, il Rousseau celebra la vita in campagna, dove si è anche più vicini alla Natura. Egli considera la popolazione della campagna come la nazione vera e propria ed è molto preoccupato per la forte emigrazione dalla campagna nelle città [L. V, § 4; vol. I, pag. 470-485].

B) La filosofia dell' illuminismo in Germania e il Lessing.

a) Christian Wolff (1679-1754) fu il primo a esporre distesamente in tedesco la filosofia nuova. È il volgarizzatore della filosofia leibniziana e i suoi ampi scritti sistematici cacciarono dalle scuole superiori tedesche la scolastica. Tuttavia nel suo sistema non figuravano nel primo piano l'idealismo metafisico e la teoria delle monadi, bensì la dottrina, teologicamente più accettabile, dell'armonia prestabilita. Ma egli fu pure martire di questa dottrina, perchè il re Federico Guglielmo I lo destituì per il preteso fatalismo al quale s' informava il suo insegnamento a Halle, e persino lo scacciò dal suo Stato entro un termine di quarantott'ore. Egli andò allora a Marburg, ma nel primo anno di regno di Federico II fu richiamato a Halle. — Una generale veduta comprensiva della sua filosofia è data nel suo libro « Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt » (1719). Egli portò a compimento la filosofia dommatico-razionalistica, sforzandosi di dedurre il principio di ragion sufficiente da quello di contraddizione, perchè ritiene che sarebbe una contraddizione, che qualche cosa derivasse dal nulla! — Tuttavia molti de' suoi scolari cercarono di render giustizia anche all'esperienza, e la filosofia lockiana fu più o meno ecletticamente combinata con quella del Wolff. Sopra tutto si diede grande importanza alla psicologia empirica, secondo l' esempio dato dallo stesso Wolff. Sempre più la metafisica si ritirava sullo sfondo,

in confronto con la psicologia [L. III, § 7; vol. I, pag. 358-361].

Nella rigorosa psicologia illuministica non si doveva propriamente parlare se non di oscurità e chiarezza. Ma la indipendente importanza dei sentimenti (e anzitutto del sentimento estetico) e la impossibilità di risolverli in elementi puramente intellettuali furono affermate, come dallo Shaftesbury nell'Inghilterra e dal Rousseau in Francia, così in Germania dal Sulzer (Atti dell'Accademia di Berlino, 1751-1752) e dal Mendelssohn (« Briefe über die Empfindungen », 1755). A questi si appoggiano il Kant (ne' suoi scritti del decennio 1760-1770) e il Tetens (« Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung », 1777).

Il Settecento fu il secolo non solo dell' illuminismo, ma anche della sentimentalità. Non pur la ragione naturale, bensì ancora il sentimento naturale esigeva sodisfazione. E spesso le due tendenze vennero fra loro a contesa, come nel periodo dello « Sturm und Drang », epoca di fermentazione, dalla quale dovevano esser prodotte infine le opere più splendide nel campo dell'arte e della scienza. All'incontro la fermentazione non si propagò, come in Francia, sul terreno della vita pubblica. Nè i contrasti religiosi ebbero in Germania così aspro rilievo come in Francia. Il pietismo aveva già allontanato la Chiesa protestante dalla rigida ortodossia, e il razionalismo aveva seguaci nel seno stesso della Chiesa. La filosofia wolffiana fu accettata da ecclesiastici influenti, spesso (p. es. a Conisberga) in caratteristica connessione con il pietismo. — Sul ceto laico influì particolarmente uno scrittore ebreo chiaro ed elegante, Moses

Mendelssohn (1722-1786), scolaro del Wolff e del Locke, il quale sostenne con dimostrazioni razionali la immortalità (« Phädon », 1767), e la esistenza di Dio (« Morgenstunden », 1786). Secondo il convincimento del Mendelssohn, il giudaismo non aveva una dommatica, trascendente il contenuto della religione naturale (« Jerusalem », 1783). E molti teologi protestanti avevano una opinione simile riguardo al Cristianesimo. Soltanto in casi isolati la relazione fra religione naturale e positiva fu più ostile. Così J. Chr. Edelmann (1698-1767), che descrisse nell'autobiografia, stampata nel 1849, l'interessantissimo processo del suo svolgimento, fu tratto dalla ortodossia al pietismo, e da questo a un razionalismo spinoziano. Tradusse « Ragione » il « Logos » che è al principio del Vangelo di Giovanni, e Dio era per lui, come per lo Spinoza, soltanto la causa immanente, e non trascendente, dell' universo. Soltanto per via di critica storica e d'interpretazione simbolica egli potè trovare negli scritti biblici vera religiosità. — La relazione non si presentava nemmeno così armonica a H. S. Reimarus (1694-1768), professore ad Amburgo e autore dei « Frammenti di Wolfenbüttel », pubblicati dal Lessing. Sussiste per lui una contraddizione inconciliabile fra il contenuto della Scrittura e la ragione e morale umana. La rivelazione è fisicamente e moralmente impossibile, e soltanto con una serie di autoillusioni si può spiegare la origine dei racconti biblici.

La filosofia tedesca dell' illuminismo fu operosa non soltanto nel campo della psicologia e della filosofia religiosa, ma altresì in quello della gnoseologia. C. A. Crusius (1712-1775) mostrò che la differenza fra percezione sensibile e pensiero

non coincide con quella che sussiste fra comprensione oscura e chiara: la percezione sensibile può ben essere affatto chiara. Nettamente egli distingue fra la ragion di conoscere e la ragion di essere, e critica il tentativo del Wolff di dare al principio di causalità un fondamento puramente logico. Finalmente egli mostra l'errore che sta alla base dell'argomento ontologico (« Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten », 1745). Nella metodologia J. H. Lambert (1728-1771) ha svolto con grande chiarezza la differenza dei metodi analitico e costruttivo in filosofia (« Neues Organum », 1764). Infine J. N. Tetens (1736-1805) nell'opera su citata ha dimostrato che ciascun atto cogitativo, del pari che ciascun atto di attenzione, rileva una relazione di differenza o di somiglianza. — Questi tre ricercatori sono prossimi precursori del Kant. Il Tetens potè anche utilizzare già i primi scritti kantiani [L. VI, § 1; vol. II, pag. 1-15].

b) Come risulta da quel che abbiamo già esposto, la così detta filosofia illuministica supera per molti accenni se stessa. Ma principalmente Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) figura nell'illuminismo tedesco come uno studioso che si eleva sovra le contendenti opposizioni dell'epoca sua. Pur essendo, per carattere e per talento, profondamente diverso dal Rousseau, occupa tuttavia una posizione analoga nella storia della vita spirituale. Non fu propriamente produttivo egli stesso, ma ebbe grande e fine il senso di quel ch'è originario nel campo spirituale, e così pure della interna continuità che mai può essere esaurita nelle forme di esistenza che hanno una impronta determinata. Perciò egli assume di fronte ai razionalisti come agli ortodossi l'atteggiamento del critico.

Come critico in materia di teologia, egli rimandò al Cristianesimo originario, più antico della tanto dibattuta Bibbia (« Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft »). E celebrò l' eterna aspirazione alla verità sovra il possesso neghittoso della verità (« Duplik »). Trovò la continuità della evoluzione spirituale non in risultati o dogmi, ma nella intima aspirazione, alla quale questi debbono il proprio costituirsi. — Anche come cultore della estetica fu guidato dal senso dell'originario e del caratteristico. Nella « Hamburgische Dramaturgie » rimanda, in contrasto con il dominante classicismo, allo Shakespeare come inarrivato esemplare di poesia drammatica, e nel « Laokoon » cerca di determinare i confini dell' arte figurativa e della poesia.

Il punto di vista religioso proprio del Lessing è espresso in modo caratteristico dal principio, che non si può fondare sovra fatti storici speciali una conoscenza della eterna connessione delle cose. Le varie religioni positive vanno considerate come gradi dello sviluppo dello spirito umano, o, secondo la imagine del Lessing, come forze educative. Quello che è la educazione per l' individuo, è la rivelazione per il genere umano. L'antico e il nuovo Testamento sono « i libri elementari del genere umano ». Tempo verrà che siffatti libri saranno inutili; provvisoriamente è bene, che l'allievo consideri il suo libro elementare come la suprema scienza, — ma il terzo regno, il nuovo, eterno Vangelo verrà (« Erziehung des Menschengeschlechts », « Gespräche über die Freimaurer »).

Dal punto di vista della filosofia pura, il Lessing, come riferisce lo Jacobi ne' suoi « Briefe über die Lehre des Spinoza », si tenne vicino allo Spinoza;

se egli dovesse prender nome da alcuno, non saprebbe da chi altro. Egli voleva una concezione cosmica puramente naturale, senza salti nel trascendente (1) [L. VI, § 2; vol. II, pag. 16-24].

(1) Cfr. Chr. Schrempf: "Lessing als Philosoph", 1906.

LIBRO QUINTO

Emanuele Kant e la filosofia critica.

Già nei filosofi del Rinascimento e negli autori dei grandi sistemi troviamo indagini sopra la natura della conoscenza. Ma in loro aveva tuttavia preso decisamente il sopravvento la tendenza costruttiva. La filosofia inglese della esperienza vide in tali indagini il suo proprio còmpito, e il risultato ne fu la radicale posizione del problema, per parte dello Hume. Di qua il Kant trasse occasione a disporre una generale investigazione delle condizioni e dei presupposti della nostra conoscenza e delle nostre funzioni spirituali. Una tale investigazione è l'ufficio della filosofia ch'egli chiamò critica. Non dev'essere opera sua una teoria della evoluzione nel senso moderno della parola; essa deve bensì riportare a quel fondamento che — una volta costituita la natura umana così com'è — bisogna sia dato, se una funzione dello spirito (sia poi questa la conoscenza, la valutazione estetica o la etica, o la fede religiosa) ha da condurre a un risultato *valido*. Questa filosofia studia le condizioni della validità, non della formazione. Essa può dirsi li-

beratrice e schiettamente scientifica, perciò che dalle opere e dai risultati compiuti dallo spirito umano risale alle forze operanti. Alla stessa maniera che possiamo rettamente intendere un uomo solamente risalendo dalle sue azioni al suo carattere, così solamente risalendo alle sorgenti interiori, intendiamo le manifestazioni della vita spirituale. — Fondando la filosofia critica così intesa, il Kant ha posto alla scienza dello spirito il suo còmpito e le ha indicato il suo metodo. Tutto il lavoro dell'Ottocento nel campo della scienza dello spirito riposa sovra i punti di vista da lui indicati.

Secondo il concetto del Kant, il primo pensare dell'uomo è dommatico. L'uomo comincia con una fiducia incondizionata nella propria ragione e crede di poter risolvere tutti i problemi. Vuole abbracciare e unificare tutto. Questo impulso porta alla costruzione dei sistemi dommatici, che hanno la propria fonte nel bisogno di unità, profondamente radicato nella natura umana. Quando vengono poi le delusioni e i sistemi si contraddicono fra loro, si genera l'indirizzo scettico del filosofare. Ma il terzo passo consisterà nello studiare la conoscenza ovvero la ragione ne' suoi principii, sarà dunque la filosofia critica. E il Kant vuol iniziare questo sforzo, che è in pari tempo testimonianza di maturità e di autolimitazione.

La vita del pensatore che donò al mondo questa idea piena di significato, si svolse entro una cerchia ristretta, ma s'informa pure a sublime semplicità. Emanuele Kant nacque da poveri operai a Conisberga il 22 aprile 1724. I suoi genitori professavano un mite pietismo, e la madre soprattutto ebbe grande influenza sopra il figliuolo. Questi studiò nella Università della città natale la filo-

sofia del Wolff e la fisica del Newton; da quella imparò a conoscere il filosofare dommatico, in questa trovò un modello della scienza sperimentale esatta. Dopo aver passato qualche anno come precettore presso varie famiglie nobili della Prussia orientale, ottenne l'abilitazione alla libera docenza nella Università e la esercitò per una lunga serie d'anni con grande successo. Soltanto nel 1770 diventò professore ordinario di filosofia. Non uscì mai dalla Prussia orientale; il suo tempo fu tutto assorbito dalla elaborazione delle sue opere e dall'insegnamento accademico; tuttavia partecipò alla vita sociale di Conisberga ed ebbe fama di buon compagno. Appartiene all'epoca dell' illuminismo, ma intendeva per « illuminismo » un processo, un lavoro, non un risultato. E come il suo pensiero critico lo condusse a profondità ignote al comune illuminismo, così egli possedette un senso del sublime, che era legato intimamente alla sua concezione estetica, morale, religiosa e formava il tono fondamentale della sua vita spirituale. Da vecchio dovette subire guai dalla reazione clericale seguita alla morte del gran Federico. Quand'egli ebbe pubblicato nel 1793 uno scritto di filosofia della religione, gli fu indirizzato un rescritto reale che deplorava la sua libera concezione e minacciava successivi provvedimenti, se egli avesse perseverato nella stessa direzione. Il Kant rispose con la dichiarazione che d'allora in poi non avrebbe voluto parlare o scrivere di materie religiose. Soltanto dopo l'avvento di un nuovo governo riprese la sua attività nel campo della filosofia religiosa, e pubblicò (nella prefazione allo « Streit der Fakultäten », 1798) tutta la incresciosa storia. I suoi ultimi anni offrirono la imagine del lento estinguersi

di un grande spirito; probabilmente fu affetto da demenza senile. Soltanto lampi isolati d'intelligenza ricordavano ancora quel ch' egli era stato. Morì il 12 febbraio 1804 [L. VII, § 1; vol. II, pag. 25-36].

A) I problemi teoretici.

a) Il pensiero del Kant si maturò lentamente. Avanti la pubblicazione dell'opera sua principale, corrono, per quel che riguarda i problemi teorici, due periodi di sviluppo: il primo va dal 1755 (l'anno dell'abilitazione alla libera docenza) al 1769, il secondo dal 1769 al 1781, quando apparve l'opera sua principale (1).

α) Nel primo periodo è soprattutto caratteristico il saldo convincimento che c'è un sistema della natura dominato da leggi, il quale determina tutti i fenomeni. Nell'« Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels » (1755) il Kant espose la sua celebre ipotesi della evoluzione del nostro sistema solare. Il Newton aveva affermato che è impossibile spiegare scientificamente il formarsi del sistema solare, ma il Kant dimostra ora che tale spiegazione è possibile, quando si ammetta come stato iniziale una sfera nebulosa rotante e si traggano poi le conseguenze delle leggi na-

(1) In questa esposizione dello svolgimento storico della filosofia kantiana, in riguardo ai problemi così teoretici come pratici, l'autore di questo " Compendio " segue la propria monografia " Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kant's " (" Archiv für Gesch. der Philosophie ", VII, 1894).

turali tuttora valide. Ed è, agli occhi suoi, falso il presupposto che la Natura non possa produrre, secondo le sue proprie leggi, ordine e teleologia. Proprio nella connessione dei fenomeni conforme a leggi egli trova la dimostrazione di una divinità. — Questo corso di pensieri ebbe poi ulteriore svolgimento nello scritto kantiano « Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration Gottes ». Mentre egli aveva fino d'allora perduto la credenza nella validità delle correnti « dimostrazioni » della esistenza di Dio, egli trovava proprio nel presupposto ultimo di ogni scienza reale — il presupposto della uniformità secondo leggi — il fondamento della sua convinzione religiosa. Senza saperlo, si tiene qui molto vicino allo Spinoza.

Ma contemporaneamente si agitavano nello spirito del Kant altri problemi ancora. Principalmente egli riflette sulla differenza tra filosofia e matematica: quella non può costruir come questa i propri concetti. Essi sono attinti alla esperienza. Ora, poichè questa non è mai compiuta, la filosofia deve operare mediante concetti non definitivi. Così non è definitivo il concetto di anima o di spirito; la esperienza non autorizza a parlar di una sostanza psichica. Nel geniale scrittarello « Träume einer Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik » (1766), il Kant mostra, in parte in tono umoristico, com'è facile costruir sistemi sopra l'intima costituzione del mondo, pur che si considerino con ingenua confidenza i propri concetti come compiuti e chiusi. — Un altro esempio di concetto non definitivo è il concetto di causa. Come si può con l'analisi di un fenomeno scoprir la necessità di un altro? E una tale necessità è presupposta dal concetto di causa! Così il Kant (fin dalla monografia

« Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen » 1762) viene al problema della causalità proprio nella forma, in cui era stato messo dallo Hume. Il Kant ebbe a dire più tardi che Davide Hume lo aveva ridestato dal sonno dommatico, e accennava a tal proposito proprio alla critica, mossa dallo Hume al concetto di causa, e appunto nel 1762 è da porre probabilmente la data di questo risveglio. (Gli studiosi del Kant sono tuttavia molto discordi su questo punto). È impossibile designare come trascorsi in « sonno dommatico », gli anni, durante i quali il Kant componeva quell'analisi del concetto di causa e inoltre i « Sogni di un visionario ».

β) Il primo passo dall'atteggiamento scettico e di ricercatore verso il criticismo fu mosso dal Kant con la scoperta che lo spazio e il tempo, con i quali opera la scienza esatta della natura, non sono entità o proprietà assolute, ma schemi (« schemata coordinandi »), astratti dalle forme, nelle quali si ordinano le nostre sensazioni. Da « sensorium dei » qual era stato per il Newton, lo spazio diventava « sensorium hominis » (« De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis », 1770). Il Kant scoprì che molti principii, considerati come oggettivi, non fanno che esprimer le condizioni, che si richiedono affinchè intuiamo o concepiamo gli oggetti. Per ora egli applicò questa considerazione soltanto allo spazio e al tempo, quali forme della intuizione sensibile. Ma era trovato con ciò il pensiero fondamentale della filosofia critica. Fin d'allora il Kant aveva trovato quel modo di concepire che egli chiamò più tardi copernicano. Alla stessa maniera che si deve alla nostra posizione nell'universo, se noi intuiamo il

cielo come girante intorno la terra, così si deve, secondo il Kant, alla nostra intuizione sensibile, se noi concepiamo le cose secondo relazioni spaziali e temporali. Ecco spiegato — e questo per il Kant è l'essenziale — come la matematica pura, che è bene una scienza puramente razionale, possa valere per tutte le percezioni possibili: di tutto facciamo esperienza nel tempo e nello spazio, e tutto deve perciò sottostare alle leggi matematiche dello spazio e del tempo.

Il Kant continuava a pensare che l'intelletto possa afferrar l'assoluta essenza delle cose. Ma si rese presto ragione, che il principio copernicano deve valere anche per l'intelletto. Possiamo seguir nelle sue lettere e nelle sue note il graduale maturarsi di questa più profonda veduta. Nel nostro pensare, nelle nostre operazioni intellettuali noi siamo attivi, operiamo qui in un modo peculiare al nostro spirito; ma come possono i prodotti della nostra attività spirituale valere per le percezioni che non sono prodotte da noi? — Per quel che riguarda la natura di quest'attività spirituale, uno studio dei concetti fondamentali della nostra intelligenza, soprattutto del concetto di causa, mostra che l'intelletto è, del pari che la intuizione sensibile, una facoltà che collega, che sintetizza. Il principio collegante (lo « uniting principle » dello Hume), che per il precursore inglese del Kant era stato una pietra d'inciampo, diventò ora per il Kant il fondamentale presupposto della nostra conoscenza. Dei concetti fondamentali dell'intelletto (« categorie ») egli poteva dire ora, analogamente a quel che aveva detto già delle forme della intuizione: solamente quando il dato (« la materia ») viene collegato nelle forme del nostro pensiero,

allora soltanto si dà conoscenza. Il concetto dell'unificare, della sintesi, è dunque il concetto fondamentale di ogni conoscenza e il più profondo pensiero della filosofia kantiana. È la vera e propria scoperta del Kant, la quale affermerà il suo valore, quand'anche le sue teorie speciali soggiacciano per molti versi alla critica. Nello studio del Kant si deve applicare il suo proprio metodo: dalle forme definitive ch'egli ha date alla sua filosofia, si deve risalire alle intime energie.

Il Kant stese per iscritto molto frettolosamente, com'egli stesso ebbe a dichiarare, i risultati di dodici anni di meditazione. Perciò l'opera sua principale, « Kritik der reinen Vernunft » (1781), è un libro difficile. — Nell'esporne il contenuto, seguiremo un ordine più perspicuo che non sia quello dello stesso Kant [L. VII, § 2; volume II, pag. 36-44].

b) Nella sua analisi della conoscenza, il Kant distingue una deduzione soggettiva e una obbiettiva.

α) La deduzione soggettiva ha il cómpito di trovar le forme della nostra intuizione e del nostro pensiero. Queste forme sono quel ch'è costante e universale, — quel che può rimaner uguale a se stesso, pur mutando il contenuto qualitativo, la materia. Si trovano con un'analisi psicologica, mediante la quale il mutevole viene separato dal permanente. Troviamo così la estensione (spazio) e la successione (tempo) come elementi costanti della intuizione sensibile, la grandezza e la causalità come elementi costanti del pensiero. Le forme della intuizione sono forme della nostra recettività. Sono bensì anche guise della sintesi, del comporre; ma qui noi non siamo tuttavia ancora

attivi come nel pensare; quel che qui importa è soltanto di ordinare le sensazioni nella intuizione immediata. Esplichiamo un'attività più elevata, quando le singole imagini intuitive vengono messe reciprocamente in rapporto. Questa funzione è più cosciente che non lo spontaneo processo della intuizione. Il Kant la chiama *appercezione*. Passando da una intuizione spaziale o temporale a un'altra, noi ci sforziamo di affermar la nostra unità interiore, legando fra loro in maniera determinata quel che precede e quel che segue. Così io conosco una linea solamente in quanto che io la tiri, cioè leghi secondo una regola determinata le sue singole parti: e conosco un fatto, p. es. il congelarsi dell' acqua, solo in quanto io possa legare secondo una regola determinata, lo stato precedente (l'acqua come corrente) con il successivo (l'acqua come ferma).

Ritiene ora il Kant di avere un metodo, il quale ci dimostra la necessità di un determinato numero di concetti dell'intelletto (*categorie*). La funzione dell'intelletto, egli dice, è giudicare; ciascun giudizio è un collegamento di concetti. Quante sono le specie dei giudizi, tante diverse categorie ci devono essere! — Così trova, prendendo a fondamento la dottrina (da lui invero modificata) della logica comune, dodici categorie, nè più nè meno. Questa era certamente una grande illusione. Imperocchè la corrente classificazione dei giudizi è insostenibile dal punto di vista logico, e meno che mai si può argomentarne le diverse specie di concetti fondamentali.

Le dodici categorie, che noi non vogliamo enumerare qui, sono dallo stesso Kant divise in due classi, matematiche e dinamiche: il concetto di

quantità e il concetto di causalità possono star a rappresentare le une e le altre. Tutti i nostri giudizii esprimono o un rapporto di quantità (più e meno) o un rapporto di reale dipendenza (causa ed effetto). A entrambi i rapporti è comune il concetto di continuità; tutte le quantità si generano in modo continuo da quantità minori, e la causa trapassa in modo continuo nell'effetto.

Abbiamo fin qui trovato due gruppi di forme: le forme della intuizione e le categorie. Ma ce n'è ancora un terzo gruppo: Noi non ci accontentiamo di ordinare le sensazioni spazialmente e temporalmente, e poi di ordinare alla lor volta le imagini intuitive così ottenute, secondo i loro rapporti di grandezza e di causalità. L'impulso a sintetizzare, l'attività componente, risiedono così profondi nell'essere nostro, che noi cerchiamo unità e totalità sempre più alte, e desideriamo alla fine un compimento assoluto della composizione. Qui operano le idee, le forme, nelle quali l'uomo cerca di pensare unità assolute e totalità definitive. La facoltà delle idee è denominata dal Kant ragione in senso stretto. (In senso più ampio appartengono alla ragione anche l'intelletto e la intuizione). Da quell'impulso e da questa facoltà rampollano i sistemi dommatici, operanti con le idee di Dio (come Ente assoluto), dell'anima (come sostanza) e del mondo (come totalità assoluta). Molto artificiosamente il Kant cerca di mostrare che ci sono queste tre idee soltanto: esse corrisponderebbero alle tre specie di sillogismo distinte dalla logica corrente (categorico, ipotetico, disgiuntivo) [L. VII, § 3, *a*); vol. II, pag. 45-50].

β) La deduzione obbiettiva esamina come noi siamo autorizzati ad applicare le forme

della nostra conoscenza a sensazioni date. Che noi possiamo acquistar coscienza di quanto è contenuto nelle nostre intuizioni e nei nostri concetti, non è un problema. E non è neanche un problema, che noi possiamo attinger dalla esperienza contenuto nuovo. Ma che a noi sia possibile fare delle nostre forme della intuizione e delle nostre categorie, un uso tale, da formare con il loro aiuto giudizi validi non fondati sulla esperienza — ecco il problema del Kant. Egli lo enuncia nel suo linguaggio così: Come sono possibili giudizi sintetici a priori? Mediante i giudizi analitici noi siamo fatti coscienti soltanto del contenuto delle nostre intuizioni e dei nostri pensieri; mediante i giudizi sintetici a posteriori, assumiamo dalla esperienza contenuto nuovo; ma i giudizi sintetici a priori allargano la nostra conoscenza, senza scaturire dalla esperienza. Tali giudizi son p. es. questo, che tutte le percezioni hanno grandezza estensiva e intensiva, o quest'altro, che tutti gli eventi hanno una causa (o meglio che tutti i mutamenti avvengono secondo la legge della connessione di causa e di effetto).

Alla validità di siffatti giudizi il Kant attribuisce questo fondamento: che cioè la esperienza — intesa come connessione salda e necessaria dei fenomeni — è possibile solamente qualora valgano per tutte le percezioni le leggi matematiche e i concetti di quantità e di causalità. Sono sintetici a priori soltanto quei giudizi della ragione che formulano condizioni della esperienza stessa. Quando possiamo trovare ed esprimere le condizioni della esperienza, perveniamo a giudizi, che sono puri giudizi della ragione, come quelli che si fondano soltanto sulle forme della nostra conoscenza, e debbono tuttavia esser validi per ogni esperienza.

Qualunque contenuto della esperienza viene appreso nello spazio e nel tempo. Ora la matematica pura, come quella che svolge propriamente soltanto le leggi dello spazio e del tempo, deve valere per ogni possibile contenuto di esperienza, per tutte le percezioni possibili. Ma insieme con questa fondazione consegue subito una limitazione: la matematica vale soltanto per fenomeni, cioè soltanto per le cose, come le apprendiamo noi, non per le cose in sè. Non abbiamo diritto di far delle condizioni dell'apprender nostro, condizioni delle cose in sè. Soltanto dal punto di vista dell'uomo, possiamo parlar di spazio e di tempo.

Appartiene alla esperienza non soltanto che noi apprendiamo alcunchè nello spazio e nel tempo, bensì ancora, che noi possiamo collegar ciò che è dato nello spazio e nel tempo, in una maniera determinata, vale a dire com'è indicato dai concetti di quantità e di causalità. Così soltanto possiamo distinguere fra esperienza e semplice rappresentazione o fantasia. Tutte le modificazioni estensive ed intensive debbon procedere in maniera continua, vale a dire per tutt'i possibili gradi della estensione e della intensità, altrimenti non possiamo esser sicuri di avere esperienza reale. Non posson esserci lacune nè salti (« non datur hiatus, non datur saltus »). Inoltre il generarsi di ciascun singolo fenomeno dev'essere condizionato da altri fenomeni determinati — analogamente al modo in cui la conclusione è condizionata dalle premesse. Nella mia rappresentazione subbiettiva e nel sogno, le imagini possono associarsi in tutte le maniere possibili; ma abbiamo esperienza solamente quand'è impossibile far che gli elementi della serie di percezioni si scambino i propri posti o passar con un

salto da una percezione a un'altra. Nel mio pensiero io posso per esempio far sorgere a piacer mio una casa dall'alto in basso o viceversa; ma nel reale sorgere della casa c'è soltanto un unico ordine possibile di successione. Dove sembra si diano salti nella serie delle percezioni, presupponiamo che, continuando la indagine, si troveranno i membri intermedi. — Ma insieme con questa fondazione della validità delle categorie di quantità e di causalità consegue subito una limitazione: tale validità può essere affermata soltanto entro la esperienza possibile; non si può far uso delle categorie per ciò che non può diventare, per natura propria, oggetto della esperienza. La esperienza è la sintesi empirica, che dà validità a qualunque altra sintesi.

Per le idee non si può applicare quel principio di prova che porta a raggiungere il fine, là dove si tratta di forme della intuizione e di categorie. Perocchè le idee esigono qualche cosa d'incondizionato, di totale, di chiuso; ma non si trova mai nulla di simile nella esperienza, ch'è sempre limitata. Nè Dio, nè l'anima (come sostanza), nè il mondo (come totalità assoluta) possono esser dati nella esperienza. Qui non c'è dunque possibilità di deduzione obbiettiva. Nessuna scienza può esser costruita sopra idee.

Quando il Kant fonda la reale significazione delle scienze razionali sopra un'analisi delle condizioni della esperienza, si deve ben tener presente ch'egli prende il concetto di esperienza in senso rigoroso. Esperienza è nesso saldo e necessario di percezioni. Ma in questo senso, esperienza è una idea (nel significato kantiano) o un ideale. Possiamo avvicinarci indefinitamente a questo ideale, ma fu

un tratto di dommatismo, che il Kant non distinguesse qui fra ideale e realtà. Egli non ha risolto, come riteneva, il problema dello Hume; poichè ciò di cui lo Hume dubitava, era precisamente, che si dia esperienza in quel senso rigoroso. — Negli scritti speciali del Kant, principalmente ne' suoi « Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft » (1786), questa tendenza dommatica ebbe un rilievo particolarmente netto. — Il suo merito principale è di aver ricondotto ogni conoscenza a sintesi e continuità. In forza di queste forme fondamentali possiamo antecipar la esperienza. Ma tutte le antecipazioni non sono che ipotesi [L. VII, § 3, *b)*; vol. II, pag. 50-53].

c) Con la fondazione della reale validità della conoscenza razionale (della ragion pura) si connette strettamente, come abbiamo veduto, la limitazione di questa validità. Questo è così enunciato dal Kant: Noi conosciamo soltanto fenomeni, ma non le cose in sè. Dov'egli si esprime esattamente, chiama il concetto di cosa in sè un concetto limite o negativo. Esprime così quel che permane d'irrazionale nella nostra conoscenza. A parlare esattamente, il concetto di cosa in sè altro non indica, se non che noi non possiamo dedurre la materia della nostra conoscenza dalla sua forma. Ma inavvertitamente il concetto di cosa in sè assume per il Kant un carattere positivo. La cosa in sè appare quale causa dei fenomeni (particolarmente in riguardo alla materia, tuttavia anche in riguardo alla forma). E qui il Kant viene allora a cadere (come ha dimostrato per il primo F. H. Jacobi) in singolare contraddizione con se medesimo: egli ha bensì limitato la reale validità del concetto di causalità al campo della esperienza (dove non può darsi mai

cosa in sè); ma ora concepisce la cosa in sè come causa! — Qui pure troviamo nel Kant un avanzo di dommatismo (L. VII, § 3, *c)*; vol. II, pag. 54-57].

d) La impossibilità di costruire la scienza sulle « idee » è dimostrata dal Kant non soltanto con questo argomento, che le idee cioè non contengono le condizioni della esperienza (com'era invece il caso per le forme della intuizione e per le categorie), bensì ancora mediante una critica dei tentativi di fondar tale scienza.

α) Critica della psicologia speculativa (spiritualistica). — Dalla unità della vita psichica che si rivela nella sintesi, forma fondamentale della coscienza, non si può ricavar conclusioni relativamente all'anima, come entità diversa dal corpo o come sostanza. La sintesi è soltanto una forma, della quale noi non possiamo fare una particolare sostanza. La psicologia è possibile soltanto come scienza di esperienza. La differenza tra fenomeni psichici e organici non può essere interpetrata come differenza di due sostanze: potrebbe bene star a fondamento di entrambe le specie di fenomeni una sostanza medesima!

β) Critica della cosmologia speculativa. — Se ci sforziamo di presentare una dottrina scientifica del mondo come totalità assoluta, continuiamo sempre a cader in contraddizioni. Il nostro pensiero mette capo qui ad antinomie: il mondo deve aver un principio (nello spazio e nel tempo), altrimenti non sarebbe una totalità. Ma è impossibile pensare il principio o la fine dello spazio e del tempo, essendo ciascun punto (nello spazio e nel tempo) pensato per la sua relazione con altro punto. — Il mondo deve inoltre consistere di parti (atomi o monadi) che non possono

a lor volta essere divise, altrimenti la somma delle parti non potrebb'essere finita mai. Ma tutto quello che ci possiamo rappresentare, è divisibile; qualunque corpo possiamo pensarlo diviso in corpi minori. — La serie delle cause deve avere un primo elemento, se il mondo ha da essere un sistema chiuso, e se ha da esser possibile una completa spiegazione causale dei singoli fenomeni. Ma ammettendo una causa prima, si contraddirebbe alla legge di causalità, poichè quella non avrebbe essa stessa una causa, e in qual momento dovrebbe cominciar a operare?

Queste antinomie — è opinione del Kant — vengono meno soltanto se si distingue tra fenomeno e cosa in sè, e si tien fermo che la nostra conoscenza è valida solamente per fenomeni. Non si generano le contraddizioni, se non quando tentiamo di applicare i nostri concetti al di là della esperienza che è sempre limitata. Il Kant vede perciò nelle antinomie una prova della sua gnoseologia.

γ) Critica della teologia speculativa. — Nel concetto di Dio, il pensiero cerca una conclusione assoluta del proprio lavoro. Questo concetto deve contener il fondamento dei concetti di anima e di mondo. Sarebbe in esso raggiunto l'ideale della conoscenza: tutt'i pensieri sarebbero ricondotti a un pensiero unico, il quale ha in se medesimo anche il proprio fondamento e non porta perciò più oltre! Secondo il Kant, il concetto di Dio, come ideale, è giustificato; ma non si può scambiar l'ideale della conoscenza con la conoscenza realmente raggiunta. Ma un tale scambio hanno a fondamento le correnti dimostrazioni della esistenza di Dio.

La più popolare di queste prende le mosse dalla

costituzione teleologica della Natura e da questa argomenta un creatore assolutamente saggio, buono, potente (argomento fisico-teologico). — Ma con quale diritto si presuppone che l'ordine e la costituzione teleologica della Natura non possano spiegarsi come effetti di cause naturali, operanti secondo leggi? E in ogni caso questa prova può portare soltanto ad ammetter la esistenza di un architetto del mondo o di un ordinatore, non di un creatore.

Va più profondo l'argomento cosmologico: il mondo deve (in riguardo così alla materia come all'ordinamento) avere una causa. — Ma la legge di causalità conduce soltanto da un elemento della serie causale a un altro — ci dà soltanto cause che sono a lor volta condizionate, cioè sono effetti, e non ci porta dunque ad ammettere un essere incondizionatamente necessario. Di ciascun essere, anche del supremo, possiamo e dobbiamo sempre domandare: donde viene?

Soltanto l'argomento ontologico, se fosse sostenibile, riuscirebbe all'intento, ed esso è pure il recondito presupposto di tutte le altre prove. Esso suona così: sarebbe una contraddizione che Dio non esistesse, giacchè egli è l'essere perfetto, e la esistenza è una perfezione! — Ma esistenza o essere non è un predicato come tutti gli altri. Non muta il concetto di un essere, perchè quest'essere non esista. Il mio concetto di 100 talleri è lo stesso, sia che io possieda i cento talleri o soltanto li pensi. La questione della esistenza è indipendente dalla questione della completezza del contenuto. E come ha dimostrato l'esame delle categorie, abbiamo un solo criterio della esistenza o della realtà: la connessione di ciò che è dato, secondo leggi [L. VII, § 3, *d)*; vol. II, pag. 58-64].

B) Il problema etico-religioso.

a) Le idee etiche del Kant si sono svolte in un certo parallelismo con le gnoseologiche. La influenza del Rousseau si è probabilmente esercitata qui in misura notevole in due momenti diversi. Il Kant spiegò in un interessante frammento, che il Rousseau gli ha insegnato a onorare gli uomini, a presupporre in tutti gli uomini una degnità, non esclusivamente fondata sul grado di cultura intellettuale. Prima egli era stato un ottimista intellettualistico, che credeva nell'aristocrazia dell'ingegno. Oltre al Rousseau hanno tuttavia influito su di lui in quest'epoca anche lo Shaftesbury, lo Hume e principalmente lo Hutcheson. Il sentimento della bellezza e della degnità della umana natura è il fondamento sul quale riposa l'etica kantiana fra il 1760 e il 1770 (« Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen », 1764). Fin d'allora il Kant accentua la necessità di principii morali; ma questi sono solamente le espressioni intellettuali del contenuto dei sentimenti: « I principii non sono regole speculative, ma la coscienza di un sentimento, vivente in petto a ciascun uomo... della bellezza e della degnità della umana natura » [L. VII, § 4, *a)*; vol. II, pag. 67-69].

A questa intima connessione dell'etica con la psicologia dei sentimenti, il Kant rinunciò in seguito. Nella monografia del 1770 afferma che i principii morali non possono essere per nulla fondati sul sentimento, e dunque empiricamente. E da un frammento scoperto dal Reicke vediamo com'egli, nel tempo in cui lavorava alla « Critica della Ragion

pura », ravvisasse l'aspirazione etica nell'autoattività da noi esercitata nel nostro tendere alla felicità. La materia della felicità è empirica, ma la sua forma è intellettuale, e noi possiamo affermare la nostra libertà e indipendenza solamente quando la nostra volontà è sempre in armonia con se medesima. Moralità è libertà sotto una legge universale, che esprime questo nostro accordo con noi stessi. Qui l'etica del Kant riceve già quel carattere puramente formale che le è così peculiare. La forma, per lui, è, nell'etica come nella gnoseologia, il costante di fronte al contenuto variabile [L. VII, § 4, *b)*; vol. II, pag. 69-71].

Ma l'etica del Kant, nel frammento ricordato, era ancora individualistica: la legge non esige invero più che l'accordo del singolo con se medesimo. La morale kantiana definitiva si forma per virtù di un ampliamento di questo punto di vista. Essa è esposta nella « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten » (1785) e nella « Kritik der praktischen Vernunft » (1788). Qui la legge morale suona così: Agisci solamente secondo un tale principio che tu possa in pari tempo volere, che diventi legge universale! — Il punto di vista è dunque non più individualistico, ma sociale. Probabilmente la elaborazione della dottrina gnoseologica ha influito qui sopra l'etica. La legge morale fondamentale dev'esser proprio così universale e obbiettiva, come le fondamentali leggi teoretiche, per es. quella di causalità! Tuttavia hanno operato qui anche altri motivi intellettuali.

Tra il frammento ricordato sopra (1780 circa) e la prima esposizione dell'etica definitiva (1785) è collocata la notevole monografia « Idee zu einer allge-

meinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784), nella quale il Kant mostra che la storia è intelligibile e ha valore soltanto dal punto di vista dell' intero genere umano, ma non da quello del singolo individuo. Nel corso della storia si svolge la ragione; l'antagonismo degl'interessi fa espandere le forze umane a pieno sviluppo, sinchè alla fine si fonda una società nella quale è possibile la libertà secondo leggi universali. E allora soltanto è anche possibile vera moralità! Non aveva del tutto torto il Rousseau — osserva il Kant — quando preferiva lo stato di natura, fintantochè non sia raggiunto questo fine. — Si vede che la legge morale, posta dal Kant nel 1785, è, dal punto di vista storico, una grande antecipazione. Fin da ora l'individuo deve giudicar le proprie azioni, come un giorno tutte le azioni saranno giudicate in quella società ideale. Come la storia, così anche la moralità è, dal punto di vista dell'individuo, inesplicabile. — Due anni più tardi (1786) il Kant riprende il medesimo pensiero (nella monografia « Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte »): Civiltà e Natura sono (in questo ha ragione il Rousseau) in opposizione fra loro, « finchè arte perfetta non ritorni a Natura, il che è l'ultimo fine della destinazione morale del genere umano ». — Per la via della storia o della psicologia sociale il Kant è pervenuto così alla sua etica definitiva, e la concezione del problema della civiltà, ch'è propria del Rousseau, ha influito qui sopra di lui, come già in una fase antecedente del suo pensiero etico. — Ma quella grande antecipazione si fece innanzi per il Kant con tale una idealità e assolutezza, ch'egli considerò la legge morale fondamentale come una rivelazione emanata da un mondo trascendente la esperienza,

e ne dimenticò il fondamento storico e psicologico (1).

b) Nella prima esposizione della sua etica definitiva (1785) il Kant trova la legge morale fondamentale per mezzo di un'analisi della coscienza morale pratica. È buona solamente l'azione, che rampolla da puro rispetto per la legge morale. Nè autorità nè esperienza posson essere la origine di questa disposizione spirituale. L'intima natura sovrasensibile del nostro volere si manifesta nella legge morale, e il fondamento non può essere costituito qui dalla psicologia nè dalla teologia. Ciò diviene tanto più chiaro, in quanto che nella natura umana ci sono elementi, che aspirano a condurci in una direzione opposta alla legge. Di fronte a queste tendenze sensuali ed egoistiche si presenta la legge morale, come dovere, come incondizionato comando, imperativo categorico. Noi troviamo con la massima chiarezza la moralità là, dove entrano in netta antitesi fra loro il dovere e la tendenza. Anzi il Kant giunge una volta a dire persino, che una condizione, nella quale io segua il dovere, sebbene sia in collisione con i miei fini, è l'unica condizione in se stessa buona.

È necessario che la legge morale sia puramente formale; qualunque contenuto reale, qualunque fine la degraderebbe nell'empirico e perciò nel sensibile. La legge può dichiarar soltanto la forma dei principii, che dobbiamo esprimer nella nostra condotta — e tale forma consiste in ciò, che questi

---

(1) Cfr. la monografia dell'autore di questo Compendio: " Rousseau's Einfluss auf die definitive Form der Kant'schen Ethik " (*Kantstudien*, II, 1898).

principii possano essere posti a fondamento di una legislazione universale, così che tutti gli esseri razionali possano seguirli in uguale situazione. Debbo, p. es., restituire un deposito affidatomi, quantunque nessuno sappia ch'esso non è mia proprietà: e invero l'opposto procedere non può essere generalizzato, giacchè allora nessuno affiderebbe alcunchè ad altri. Evidentemente il Kant prende qui le mosse dal presupposto, che l'uomo è membro di una comunità, e quella legge non è dunque puramente a priori. Sente pure egli stesso il bisogno di una formulazione più reale della legge e la necessità di un fine reale della nostra condotta. Ora, il fine supremo può esser dato solamente dalla legge morale medesima, e il Kant trova questo fine nella degnità che ciascun uomo possiede, proprio in virtù della facoltà di acquistar coscienza della legge morale. Donde segue la legge dedotta: Agisci in modo tale, da fare uso della umanità, così nella tua propria persona come nella persona di qualunque altro, sempre in qualità di fine, non mai di semplice mezzo! — La legge morale non è alcunchè di esteriore, ma è fondata profondamente nella essenziale natura dell'uomo, ed è tutt'uno con l'intima sua volontà. Legge e libertà non sono concetti differenti; essi non fanno che esprimere da lati diversi l'autonomia dell'uomo. L'uomo come essere empirico è soggetto a leggi psicologiche, ma come essere razionale si leva sublime sopra tutte le condizioni empiriche, e ha facoltà di dare un cominciamento assoluto a una serie di mutamenti. Ma questa facoltà egli possiede soltanto come « essere intelligibile », come « cosa in sè ». E poichè le cose in sè non possono essere date mai nella esperienza, libertà intelligibile e

necessità empirica non potranno venire mai a conflitto fra loro. Il Kant fa qui un uso positivo del concetto di cosa in sè [L. VII, 4, *c)*; vol. II, p. 71-83].

L'etica speciale è esposta dal Kant nella « Rechtslehre » e nella « Tugendlehre ». Queste due opere furono pubblicate nel 1797 e recano impressi i segni della vecchiezza. — Il diritto è per il Kant l'insieme delle condizioni richieste affinchè la volontà di uno possa essere legata con la volontà dell'altro secondo una legge universale di libertà. Unico diritto originario dell'uomo è proprio la libertà, cioè la indipendenza dall'arbitrio coercitivo di qualsiasi altro, fintantochè essa possa sussistere con la libertà di qualsiasi altro secondo una legge universale. Sebbene il Kant distingua nettamente fra diritto e morale (legalità e moralità), è tuttavia per lui un imperativo categorico, che noi ordiniamo quant'è possibile la comunità secondo principii giuridici. — Nella « Teorica della virtù » egli ravvisa il supremo dovere nell'affermazione della degnità umana, fondata sull'autonomia e consistente nell'incremento vigoroso delle facoltà personali. Essere inutile e superfluo, significa avvilire la umanità nella propria persona. Oltre la propria perfezione, è un fine capitale l'altrui felicità. Invece, la perfezione degli altri può essere realizzata soltanto dal loro proprio lavoro; e alla nostra propria felicità noi provvediamo già mediante un istinto naturale [L. VII, § 4, *d)*; vol. II, pag. 83-88].

c) Si studiò il Kant di affermare la intenzione morale come puramente autonoma e attiva, e in particolare come indipendente da presupposti teologici. Ma era pure suo convincimento, che ci sia un intimo rapporto fra religione e morale. Egli trova il passaggio dalla morale alla religione in

questo: che cioè l'uomo deve affermare la incondizionata legge morale nel mondo della esperienza, vale a dire del finito, del limitato, del condizionato. Qua ideale e realtà si contrappongono recisamente, e ne deriva un bisogno di armonia fra libertà e natura, virtù e felicità: e poichè la esperienza non offre qui garanzie, vengono stabiliti i postulati religiosi contenenti le condizioni di una siffatta armonia. Oltre la libertà del volere, più sopra ricordata, ci sono, secondo il Kant, due postulati ancora: la immortalità dell'anima e la esistenza di Dio. Il Kant è convinto che in questi postulati si rivela un bisogno universalmente umano. La fede è conseguenza naturale della intenzione morale, pur non essendovi un dovere di credere.

La possibilità della fede è data, con la limitazione della conoscenza ai fenomeni. La cosa in sè è il luogo, dove gli articoli di fede si trovano a casa loro. Ma questi articoli non allargano la nostra conoscenza. Ciò segue già dal fatto, che le nostre forme del pensiero e della intuizione non valgono per la cosa in sè. Tutte le rappresentazioni religiose non sono che analogie o imagini. Delle proprietà psicologiche attribuite a Dio, il Kant giunge persino a dire che non ne rimane propriamente se non il puro nome, qualora si eliminino tutti gli antropomorfismi. — Quel che così vale già per le rappresentazioni della religione naturale, deve valere anche a maggior ragione per le rappresentazioni della religione positiva. Nel suo scritto « Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft » (1793), il Kant mostra che sotto i dommi cristiani si celano idee morali significative. Nel domma del peccato egli ravvisa la esperienza di una inclinazione che è situata profondamente

nella natura umana e ripugna alla legge morale: egli la chiama « il male radicale ». Il racconto biblico della storia del peccato originale, è per il Kant una condizione interiore di ciascun uomo, non un avvenimento storico. Parimenti in ciascun uomo che aspira a superarsi, accade quel che la Bibbia narra, della passione di Cristo; nel rispetto per la legge morale vive un uomo nuovo, che deve soffrire per la costante resistenza del vecchio uomo vivente nella inclinazione sensuale. — La fede puramente storica o « statutaria » non ha che un valore provvisorio: ma noi veneriamo « il velo, che ha servito a far penetrare nel pubblico una dottrina, la quale fonda il proprio credito sovra un documento, che è conservato inestinguibilmente in ciascun'anima e non ha bisogno di miracoli » [L. VII, § 5; vol. II, pag. 89-98].

d) Nella sua gnoseologia e nella sua etica il Kant aveva affermato una differenza recisa fra il mondo della esperienza e le cose in sè. Anzi tutta la sua filosofia è caratterizzata dalle recise distinzioni. Esse gli erano necessarie, s'egli doveva asseverar la validità della conoscenza e la incondizionatezza dell'ideale etico. Ma doveva naturalmente — proprio in seguito ai principii della filosofia critica — generarsi questo pensiero: non sono dunque anche queste distinzioni e antitesi da mettere in conto alla nostra comprensione umana? È una splendida testimonianza della grande circospezione critica del Kant, che anche questo pensiero si sia più o o meno coscientemente affacciato al suo spirito. Prima di conchiudere il suo lavoro intellettuale egli sentì il bisogno di ricercare, se non ci debbano essere punti di vista, i quali — più direttamente che non nei postulati religiosi — possano

portare a trascender quelle grandi opposizioni. Ed egli trova allora certi fatti, che ci mostrano come la realtà muova incontro alla nostra conoscenza e persino ai nostri ideali etici, in conformità delle sue proprie leggi. Di tali fatti ce ne sono due: uno di natura estetica, l'altro di natura biologica (« Kritik der Urtheilskraft », 1790).

Nei fenomeni, che noi denominiamo belli e sublimi, ciò che esiste produce in noi un piacere disinteressato. Nel Bello ciò si fonda sopra il fatto, che la nostra facoltà d'intuizione e il nostro intelletto vengono determinati ad armonica cooperazione, facilmente e naturalmente unendosi in un tutto i particolari di un fenomeno. Il Kant mette in più energico rilievo quel che la impressione della bellezza ha di affatto immediato e involontario, — quello cioè ch'egli chiama bellezza « libera » (p. es. la bellezza di un fiore, di un arabesco, di una fantasia musicale). La bellezza « aderente », che presuppone un concetto dell'oggetto (p. es., la bellezza di un uomo come tale), non è invece per lui vera e propria bellezza. — Nel sublime la nostra facoltà di apprendere viene sopraffatta e il nostro sentimento di noi stessi viene umiliato dal trovarci noi di fronte al grande, all'incommensurabile in estensione e in forza; ma proprio perciò si desta in noi la coscienza di una forza che sta sublime sovra ogni limitazione sensibile: la coscienza delle idee e della legge morale trascendente ogni esperienza. Secondo il Kant, quel che è propriamente sublime non è l'oggetto dato, ma la disposizione dell'animo che esso ridesta.

Come noi nel bello e nel sublime vediamo la realtà operare in armonia con le nostre disposizioni spirituali, così il genio opera con la spon-

taneità di un processo di natura, e pure crea opere che hanno un valore di modelli. Il genio è una disposizione, nella quale la natura dà regole all'arte, — è originalità esemplare.

Nella vita organica abbiamo un fatto che può interpretarsi analogamente al bello, al sublime e al genio. La natura opera nel mondo organico in una maniera della quale propriamente non abbiamo il concetto: non vediamo qui generarsi un tutto dalla meccanica congegnatura e azione reciproca delle parti; ma neanche abbiamo scientificamente il diritto di ammettere un piano precedente, secondo il quale poi vengano unite le parti, come nella erezione di un edificio umano. L'organismo non è dunque spiegabile nè teleologicamente nè meccanicamente. Ma forse la opposizione fra la spiegazione meccanica della natura e quella teleologica non ha altro fondamento che la particolare natura della nostra conoscenza. Il nostro intelletto opera discorsivamente, va cioè dalle parti al tutto, e se le parti devono esser considerate come tali che abbiano nel tutto il principio della loro determinazione, ci troviamo costretti ad applicare l'analogia antropomorfica con i fini umani. Ma nella realtà stessa il medesimo ordine forse che rende possibile la connessione causale delle cose fra di loro, potrebbe render anche possibile il generarsi di forme di vita rispondenti a fini. Nel fondamento, ignoto a noi, della natura potrebbero coincidere i principii del meccanismo e della teleologia.

E lo stesso potrebb'essere anche dell'antitesi fra ragione teorica, che pone leggi naturali, e ragione pratica, che assevera ideali etici. Sarebbe allora un medesimo principio che si rivelerebbe nelle leggi di natura e nelle leggi morali!

Il Kant, al termine della sua vita, ritorna a un pensiero che lo aveva tenuto molto occupato in gioventù (« Allg. Naturgeschichte und Theorie des Himmels », « Einzig möglicher Beweisgrund »), e che certamente non lo aveva abbandonato mai. Egli mostra la possibilità di una dottrina unitaria, non suscettibile tuttavia, a suo avviso, di svolgimento scientifico [L. VII, § 6; vol. II, pag 98-103].

C) **Avversari e primi continuatori.**

Se lo stesso Kant ha sentito il bisogno di accennare, dietro le molte distinzioni rese necessarie dal grande lavoro critico, a una unità fondamentale, un tale bisogno doveva anche più vivamente farsi sentire in quei pensatori indipendenti che si contrapposero con atteggiamento di critici alle sue indagini. E anche da scolari indipendenti, una volta che essi avessero elaborato le dottrine del maestro, doveva essere sentito un bisogno di maggiore unità e armonia. La differenza fra quegli avversari e questi scolari consiste in ciò, che il contegno degli uni è puramente polemico, mentre gli altri si sforzano di elevarsi attraverso la filosofia critica a punti di vista nuovi; quelli pongono la spontanea totalità della vita e della credenza in contrasto con l'analisi filosofica, mentre questi vogliono, mediante un'analisi approfondita, riuscire a un sistema nuovo [L. VII, § 7; vol. II, pag. 103-104].

a) Fra gli oppositori occupa il primo posto « il mago del Nord », Johann Georg Hamann (1730-1788). Fu amico personale del Kant. Dopo una giovinezza irrequieta visse a Königsberg come impiegato nell'amministrazione della dogana, condu-

cendo, in condizioni materiali miserabili, una esistenza interiore fortemente agitata. Era nemico di qualsiasi analisi, perchè sentiva un bisogno appassionato di un contenuto spirituale pieno, vivo e indiviso. Secondo lui il fondamento della religione risiede in tutta la nostra esistenza ed è più comprensivo del campo nel quale la nostra conoscenza si muove. La vita del pensiero puro è la forma più astratta di esistenza. Hamann rimanda allo Hume, che non è, secondo lui, confutato dal Kant (« lo Hume prussiano »). La esistenza è, come insegnava Giordano Bruno, una « coincidentia oppositorum » che si accordano nella vita, ma non cessano di diventare inconciliabili nel pensiero; su questo si fonda la impotenza dell'analisi. Di fronte al Kant egli afferma (nello scritto postumo «Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft»), che la ragione non può operare indipendentemente dalla tradizione, dalla fede e dalla esperienza. Polemizza particolarmente contro la separazione kantiana della forma e della materia, della intuizione e del pensiero. Non si può separare ciò che la Natura ha unito! [L. VII, § 7, *a)*; vol. II, pag. 104-107].

Anche Johann Gottfried Herder (1744-1803) accentua la dipendenza della ragione: essa è un prodotto, non già alcunchè di originario. In opposizione al chiaramente cosciente e volontario, egli addita la poesia e la religione popolari come gli immediati prodotti dello spirito umano. Celebrò le epoche, quando le facoltà spirituali non operavano ancora isolate una dall'altra, e la poesia, la filosofia, la religione non erano separate. Voleva risalire indietro, oltre la divisione del lavoro intellettuale. Egli si presentò come avversario del Kant, del

quale era stato fra il 1760 e il 1770 uditore entusiasta, più indirettamente nella sua opera principale « Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit » (1784-1791), direttamente ne' suoi scritti posteriori e meno notevoli (« Metakritik », 1799, « Kalligone », 1800). Egli non vuole affermare, come il Kant, una opposizione fra individuo e comunità. Da innumerevoli incoscienti influenze l'individuo è legato a tutta la specie, ed è condizionato nella sua intima essenza dalla evoluzione storica. D' altra parte il fine della storia non risiede soltanto nella specie come totalità, ma anche nell'individuo. Lo Herder, alla stessa maniera che non voleva una separazione netta fra individuo e comunità o fra cosciente e incosciente, non voleva neanche tener separati spirito e natura, Dio e universo. Dio non può esistere fuori dal mondo, del pari che il mondo fuori da Dio, e lo Herder come il suo amico Goethe, ammirò e difese lo Spinoza, al quale il Lessing aveva rimandato nel suo celebre dialogo con lo Jacobi. La sua posizione di ecclesiastico non gl'impedì di esprimere libere e audaci idee (« Gott », 1787). Su questo punto egli entrò in opposizione con i suoi amici Hamann e Jacobi, sebbene fossero d'accordo nell'accentuare la totalità indivisa della vita [L. VII, § 7, *b)*; vol. II, p. 107-111].

Il terzo in questo gruppo, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ha tratto in luce, come già ricordammo, la contraddizione determinata nella filosofia kantiana dalla dottrina della « cosa in sè » (« David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus », 1787). Nota egli pure, del pari che lo Hamann e lo Herder, come dalla filosofia kantiana, e propriamente da ogni filosofia, sia assente quel ch'è pieno, totale, indiviso, e che va ri-

trovato soltanto nella vita e nella fede immediata. Egli è d'opinione che la filosofia debba necessariamente, se vuol essere conseguente, abolire tutte le differenze, congegnar tutto in una serie unica di cause e di effetti, e con ciò viene abolito non soltanto ciò ch'è pieno e vivente, ma ogni originarietà e individualità. Ne' suoi « Briefe über Spinoza » (1785) egli aveva affermato ciò di fronte alla filosofia illuministica; lo stesso egli affermò nel suo « David Hume » di fronte al Kant, e più tardi accampò simili obiezioni contro il Fichte (« Jacobi an Fichte », 1799) e lo Schelling (« Von den göttlichen Dingen », 1811). Già la percezione immediata è per lui un miracolo, non potendosi addurre alcuna prova della realtà del mondo esterno. Noi nasciamo nella fede. Lo Jacobi afferma nel campo della religione come della morale il diritto della individualità. Un'anima bella delibera a ragione secondo il proprio sentimento, anche se ciò la metta in contraddizione con l'astratta legge morale [L. VII, § 7, *c)*; vol. II, pag. 111-114].

b) La filosofia kantiana fu nota in più vaste sfere solamente mediante i « Briefe über die Kantische Philosophie » (1786) composti da Karl Leonhard Reinhold (1758-1823). Questi nella sua prima giovinezza fu monaco; ma, divenuto troppo vivo il contrasto della sua filosofia razionalistica con la fede cattolica, fuggì dal chiostro, imparò a conoscere a Weimar la filosofia kantiana e diventò subito dopo professore a Jena (poi a Kiel). Da questo momento Jena diventò la sede principale degl' indirizzi filosofici procedenti dal Kant. In opposizione alle molte distinzioni e forme del Kant, il Reinhold pose come ideale filosofico la deduzione di tutto da un principio unico (« Versuch

einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens », 1789). E questo principio trovò consistere in ciò, che ciascuna rappresentazione sta in relazione così con un soggetto come con un oggetto. Proprio in questo riferire consiste la coscienza. Quello che il Kant chiamava forma, è quell'elemento della rappresentazione, per cui questa si riferisce al soggetto; quel ch'egli chiamava materia, è l' elemento della rappresentazione, onde questa si riferisce all' oggetto. È necessario ammettere una cosa in sè, perchè l'oggetto non può essere prodotto dal soggetto. — Concependo la cosa in sè come una cosa affatto diversa dalla coscienza, il Reinhold fu vittima di una contraddizione in modo analogo al suo maestro: contraddizione che fu chiaramente illustrata nell'« Aenesidemus » (1792) dello Schulze [L. VII, § 7, *a)*; vol. II, pag. 115-117].

Salomon Maimon (1754-1800) ha tuttavia dimostrato con la massima chiarezza l'errore che si era commesso ponendo la cosa in sè come un concetto positivo: la cosa in sè dev' esser la causa della materia della nostra conoscenza, — ma nella coscienza non troviamo materia in senso assoluto, cioè affatto informe, cosicchè non possiamo pervenire mai a domandar quale sia la causa della materia! La pura materia (sensazione pura) è una « idea » come la pura forma, il soggetto puro.

Come il Reinhold era fuggito dal chiostro cattolico, così l'ebreo lituano Maimon aveva fuggito la meschinità e l'angustia del borgo natio, per sodisfare in Germania la sua sete intellettuale. Il Kant ebbe a dichiarare di non essere stato compreso da nessuno meglio che dal Maimon: tuttavia il vecchio maestro non fu precisamente contento delle obiezioni e delle correzioni dell'acuto scolaro.

Il Maimon intese bene che, con il richiamo alle condizioni della esperienza, non si risolve il problema dello Hume: poichè quel che lo Hume nega è propriamente ciò che il Kant chiama esperienza, il saldo necessario nesso delle percezioni. Per esperienza lo Hume intendeva soltanto percezione. Quel che è dato, è sempre esclusivamente successione di percezioni, nè in questo le categorie possono introdurre alcuna modificazione: esse non sono che regole o idee per la nostra ricerca. Il concetto di causalità, p. e., ci porta a render le serie delle nostre percezioni continue quant'è possibile. Esperienza è soltanto nesso continuo (non necessario) delle percezioni.

A trascendere la esperienza siamo spinti non dalla ragione, bensì dalla imaginativa e dall'impulso alla perfezione. Per questi motivi si generano le idee (nel senso kantiano), alle quali attribuiamo poi involontariamente realtà obbiettiva. Quel ch'è supremo, non sono gli oggetti a cui su questo fondamento si crede, bensì quella perenne aspirazione alla totalità, dalla quale la credenza scaturisce (« Versuch einer Transcendentalphilosophie », 1790. « Philosophisches Wörterbuch », 1791. « Versuch einer neuen Logik », 1794) [L. VII, § 8, *b)*; vol. II, pag. 117-122].

Come il Reinhold e il Maimon, anche Friedrich Schiller (1759-1805) era fuggito da un ambiente angusto e opprimente (la scuola militare di Stoccarda) e si era poi, dopo aver composto le sue prime opere passionali, immerso nello studio degli scritti kantiani. Ammirava la instancabile ricerca del Kant e il carattere elevato, ideale della sua etica. Ma, a suo modo di vedere, il Kant aveva dato troppo crudo risalto alle antitesi della natura

umana, e posto la moralità in troppo remota lontananza dalla espansione e abnegazione immediata. Il Dovere appariva come una coercizione esercitata dalla superiore sulla inferiore natura dell'uomo. Ora lo Schiller afferma che non nell'arte soltanto, ma anche nella vita, è sovrana l'armonia. Nella attività dell'uomo debbono cooperar tutti quanti gli elementi della sua natura. L'azione buona deve recar la impronta non soltanto della degnità, ma anche della grazia. Finchè la moralità consiste nell'autocostrizione, è ancora cosa da schiavi (« Ueber Anmut und Würde », 1793). In connessione decisa con il problema della civiltà posto dal Rousseau (il quale problema aveva pure grandemente influito sul pensiero kantiano) lo Schiller svolge questi pensieri nei « Briefe über ästhetische Erziehung » (1795). Importa di unificare la spontanea esuberanza della vita naturale con la indipendenza e la libertà della vita umana, l'abbandono di sè agli stati mutevoli con la unità della personalità, l'impulso materiale con l'impulso formale. Nel giuoco, principio e modello dell'arte, è risolto questo problema. Soltanto nel libero giuoco delle energie opera l'uomo come totalità. Lo stato estetico è perciò la perfezione suprema della civiltà; è in pari tempo fine e mezzo, nella evoluzione che eleva sopra ogni rozzezza e ogni disarmonia [L. VII, § 8, *c)*; vol. II, pag. 122-127].

LIBRO SESTO

La filosofia romantica.

Che la filosofia non è un mondo chiuso, è stato mostrato già dalla sua storia, dal Rinascimento in poi. Sono stati pure la nuova concezione della Natura e il nuovo metodo della scienza naturale, che hanno determinato essenzialmente i còmpiti e il carattere della filosofia nuova: e accanto a quelli esercitarono la loro influenza i nuovi movimenti umanistici. E più tardi influiva sul Kant non solamente l'antitesi fra il Wolff e lo Hume, bensì ancora la scienza della natura, del Newton, e il problema della civiltà, del Rousseau. Un nuovo esempio è fornito dallo svolgimento ch'ebbe luogo nei primi decenni dopo il Kant, avendo l'indirizzo romantico della vita spirituale nel passaggio al secolo XIX esercitato sulla filosofia una influenza grande e in parte grave di fati. La filosofia si mostra qui troppo aperta alle influenze provenienti da altri campi. Altrimenti la filosofia romantica non avrebbe potuto sostituirsi alla filosofia critica.

Il Kant aveva suscitato bensì grande entusiasmo, e trovò nell'epoca sua largo consenso. Ma ciò fu

dovuto più di tutto alla serietà e alla profondità della sua concezione etica fondamentale. L'era nuova si sentì decisamente contrapposta al secolo XVIII, alla età dell'illuminismo, alla quale il Kant appartiene ancora, nonostante la sua concezione più profonda. Si aveva ora il bisogno di profondarsi immediatamente nella Natura e nella storia. Si voleva godere la vita spirituale nella sua unità e nella sua totalità. Scienza, poesia e religione non dovevano esser più potenze diverse o persino avverse, ma soltanto forme differenti di una vita unica. Questo vangelo fu particolarmente proclamato dal Novalis. Si voleva in generale superar tutti gli opposti. La filosofia kantiana era invero piena di opposizioni: soprattutto la grande opposizione del pensiero e dell'essere costituiva ora una pietra d'inciampo. Si assumevan quale punto di partenza gli accenni kantiani a una unità che sta a fondamento di tutte le opposizioni. Per il Kant questo concetto segnava un limite del pensiero: ora si voleva prender principio da esso e dedurne tutto quanto. Aveva già cominciato il Reinhold. L'ideale della conoscenza, proprio del romanticismo, è stato posto da lui. Non si ricercava se un ideale siffatto fosse anche logicamente sostenibile: una conclusione qualunque presuppone pure almeno due premesse! In preda all'entusiasmo, si credeva di poter disprezzare i metodi fin allora invalsi nel pensiero e nella scienza. Come il « Faust » del Goethe (pubblicato proprio in questo tempo, e primamente salutato dai romantici), insodisfatto da tutto il preesistente sapere, si dà alla magia, sperando di conseguire per questa via la conoscenza « di quel che connette intimamente l'universo », così anche i filosofi del Romanticismo credevano di poter aprire

una via novella verso la conoscenza assoluta. Ci si diede a una magia intellettuale. E si tentò d'infrangere quel nesso con la scienza della Natura, che la filosofia aveva mantenuto sin dai tempi del Bruno e del Descartes. Nonostante il grande entusiasmo, l'elevata ispirazione e le idee profonde dell'indirizzo romantico, esso denota pure un vano tentativo di trovar la pietra filosofale. Ma come i vecchi alchimisti non furono soltanto vigorosi lavoratori, bensì pervennero altresì con la loro aspirazione a produrre l'oro, a idee e a esperienze importanti, così non si deve giudicar del valore dell'idealismo tedesco soltanto dal successo della sua audace speculazione. Quel che importa anzi dappertutto è che le grandi idee non stiano e cadano insieme con il fondamento, che si cerca di dar loro. Il nocciolo può sussistere, quand'anche si sfasci il guscio. Nel regno dei pensieri, del pari che nel regno delle energie, il conservarsi di quel che ha valore non coincide con il conservarsi di certe forme speciali [L. VIII, § 1; vol. II, pag. 129-133].

A) **I sistemi speculativi.**

a) Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), figlio di agricoltori sassoni, seguì, mentre era ancora scolaro, con vivo interesse la lotta spirituale sostenuta dal Lessing, e fu tratto poi alla filosofia dagli scritti kantiani, dopo aver ne' suoi anni di studente combattuto con la estrema povertà. Il suo insegnamento alla Università di Jena ebbe grande successo, non solo per l'acume e la eloquenza ch'egli spiegava, ma anche per la impressione che faceva la sua energia morale. Per le sue idee re-

ligiose fu destituito, e andò a Berlino dove fu più tardi restituito alla cattedra. A mantener vivi nei tempi difficili dopo la battaglia di Jena il sentimento nazionale e la speranza, contribuì in prima linea il Fichte, principalmente con i « Discorsi alla nazione tedesca » tenuti nel 1808, durante ancora la occupazione francese [L. VIII, *A)*, § 2, *a)*; volume II, pag. 133-142].

α) La filosofia del Fichte è animata dalla critica — esercitata già dallo Jacobi, dallo Schulze e dal Maimon — del concetto kantiano di « cosa in sè ». Tuttavia nel Fichte non valevano come fondamentali motivi puramente teoretici. Fin dal principio il suo intimo bisogno era di agire, ed era un agire anche il suo pensare. Perciò in una delle più chiare esposizioni ch'egli ci abbia date della propria dottrina (« Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre », 1797) egli poteva dire che dipende dal carattere dell'uomo, quale sia la sua filosofia. Ci sono cioè, secondo lui, due principali indirizzi in filosofia: l'idealismo, che muove dal soggetto, dall'Io, e il dommatismo, che muove dall'oggetto, dal non-Io. Perocchè è ufficio della filosofia, spiegare la esperienza; ma esperienza è conoscenza di oggetti; ci sono dunque due possibilità solamente, di ricavare cioè dalla conoscenza (dall'Io) la spiegazione degli oggetti (delle cose), o dagli oggetti (dalle cose) la spiegazione della conoscenza (dell'Io). Nature attive e indipendenti prenderanno la prima via, altre, passive e dipendenti, la seconda. Tuttavia, già da un punto di vista puramente teoretico, l'idealismo si troverà in una posizione più favorevole che non il dommatismo (quest'ultimo può presentarsi come materialismo, come spiritualismo o come spinozismo, in tutti tre i casi come

dottrina della sostanza o della cosa). Infatti è impossibile dedurre dalla cosa pura (sia ora che la si pensi come cosa materiale, o spirituale, o neutrale) la conoscenza, il pensiero, l'Io. Ma l'idealismo prende le mosse dalla conoscenza, dal pensiero, dall'Io stesso, per poi mostrare come si svolge la esperienza, cioè una forma determinata di conoscenza. Nulla può essere nell'Io (esser saputo o pensato), che non sia posto dall'attività dell'Io medesimo.

Proprio dall'attività dell'Io procede il Fichte nell'opera sua principale (« Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre », 1794). Il non-Io esiste solamente per noi mediante un'attività dell'Io: ma l'Io pone se medesimo. In ciascuna rappresentazione è contenuto questo presupposto in forma caratteristica e speciale. Ma noi lo scopriamo soltanto per via di riflessione astratta, poichè nella conoscenza immediata non ne troviamo che i prodotti. Del nostro volere e del nostro operare non acquistiamo mai coscienza immediata; ci accorgiamo dei nostri limiti, ma non di ciò che viene limitato. La libera illimitata attività, per la quale non vale la opposizione fra soggetto e oggetto, non possiamo apprenderla se non mercè una superiore specie di visione, mercè una intuizione intellettuale. Essa trascende cioè qualsiasi concetto, perchè ciascun concetto presuppone una opposizione.

Ma da questa libera attività, dall'Io puro non possono venir dedotti anche gli oggetti determinati, speciali. Oltre il presupposto dell'autoattività, con il quale l'Io pone se stesso, bisogna dunque che noi fissiamo un secondo presupposto: l'Io pone un non-Io. I due principii, nonostante la loro opposizione, devon essere unificati, e così noi veniamo attraverso la tesi e l'antitesi a una sintesi, dovendo

il nostro terzo principio sonare così: l'Io pone un Io limitato in opposizione a un limitato non-Io. Ora siamo pervenuti al punto di vista della esperienza. L'Io limitato è l'Io empirico, che sta sempre in opposizione a oggetti e ha sempre ancora limiti da superare.

Il Fichte cerca ora di dedurre da questi principii le forme universali della esperienza (le forme della intuizione e le categorie del Kant). Così, p. es., il tempo è una forma necessaria, se atti diversi dell'Io devon essere dipendenti uno dall'altro in un ordine determinato, e la causalità è contenuta nel terzo principio (della reciproca limitazione, dunque azione reciproca di Io e non-Io). Tutte le forme così fatte sono forme dell'attività dell'Io puro, illimitato, che sta a fondamento della opposizione empirica di Io e non-Io, ma non può esso medesimo farsi avanti nella esperienza.

Ma come può dedursi dall'Io puro quest'antitesi di un Io empirico e di un non-Io? Come mai l'attività illimitata viene rotta da una resistenza? — A questa domanda non si può dare, secondo il Fichte, una risposta teorica. Noi non sappiamo donde venga la resistenza, l'ostacolo, ma esso è necessario, se si deve generar una coscienza reale (empirica). E la limitazione non c'è propriamente per noi, come teorici, ma solo per la nostra ragion pratica: « Solamente in quanto alcunchè venga riferito alla facoltà pratica dell'Io, ha realtà indipendente ». È possibile intendere che c'è un mondo di non-idee, soltanto perciò, che noi dobbiamo agire; azione e lavoro presuppongono pure oggetto (resistenza) (1) e limite. È nostro ufficio svolgere la

(1) In tedesco: Gegenstand (Widerstand).

nostra libertà e auto-attività attraverso la successiva superazione dei limiti. Ma l'ultimo presupposto è sempre quell'attività pura, che si manifesta in noi come impulso all'agire per l'agire. La incondizionata esigenza espressa dal Kant nell'imperativo categorico, è possibile solamente mediante questo presupposto.

Con questa subordinazione della teoria alla pratica viene sradicato il fatalismo nel suo intimo fondamento. Poichè più profonda della dipendenza della nostra attività dalle nostre rappresentazioni, sta la dipendenza di tutto il sistema delle nostre rappresentazioni dal nostro volere [L. VIII, *A)*, § 2, *b)*; vol. II, pag. 143-147].

β) Come limitato, l'Io empirico è anche dipendente. Si agita in esso un impulso a dominar gli oggetti, in quanto esso ne fa mezzi di godimento. L'attività si muove primamente come puro impulso naturale. Ma non c'è oggetto finito che valga a sodisfare l'impulso all'agire per l'agire, e perciò la coscienza aspirerà sempre a superare quel ch'è puramente dato. A poco a poco l'uomo impara a considerar le cose solamente quali mezzi del proprio indipendente sviluppo. Il supremo imperativo morale diventa allora: l'Io puro dev'essere realizzato! E questa realizzazione avviene perciò, che ciascuna azione singola è situata in una serie, la quale conduce a piena libertà spirituale (« Sittenlehre », 1798). — Il male radicale è la inerzia, che tien fermo lo stato attuale e non vuole partecipare ad alcuna evoluzione ulteriore. A sua volta essa porta a viltà e falsità. Il primo incitamento a libero sviluppo è dato da uomini tali, che in essi armonicamente cooperino impulso di natura e libertà, e che stanno perciò quali modelli. Il rispetto e

l'ammirazione involontari, che si provan di fronte a tali modelli, è la prima forma del sentimento morale; l'uomo che ancora non può stimar se stesso, può tuttavia forse stimare nature che stanno più alto. Nei celebri « Discorsi alla nazione tedesca » (1808) il Fichte ha svolto particolarmente questo pensiero, come fondamento di una pedagogia nazionale. Come anello di congiunzione fra ammirazione passiva e piena indipendenza, sta la libera scelta o creazione dei modelli.

Secondo il Fichte la coscienza religiosa è contenuta propriamente nella coscienza morale. Poichè, aspirando io al mio termine supremo, pongo in pari tempo come possibile il raggiungimento di questo termine mediante la mia condotta. È dunque necessario che io presupponga un ordine dell'universo, per il quale possa venir praticata una condotta ispirata da intenzione morale. Nella religione, la fiducia in un tale ordine si fa immediatamente valere. Non è necessario che io sintetizzi le esperienze che ho fatte delle mie relazioni con quest'ordine, e formi da ciò il concetto di un essere esistente per sè, che io chiami Dio; — può anzi essere dannoso, se questo essere viene fornito di proprietà sensibili e fatto oggetto di adorazione servile ed egoistica. Questo sarebbe il vero e proprio ateismo. Dal fatto che io sono finito, consegue che io pensi Dio come un essere particolare. Concepire è limitare, e ogni preteso concetto di un dio (Gott) è il concetto d'un idolo (Abgott)! (« Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung », 1798. « Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus », 1799).

γ) Il Fichte non fu sodisfatto mai delle esposizioni ch'egli presentò della propria dottrina.

incessantemente cercò di raggiungere per sè e i propri lettori una maggiore chiarezza. Da queste ripetute rielaborazioni la dottrina fu involontariamente modificata. Alla forma scolastica di dimostrazione adoperata nella prima esposizione della « Wissenschaftslehre » rinunciò più tardi, per dare ora maggior importanza agli stati e fatti immediati della coscienza. Ma in pari tempo la sua dottrina assunse un carattere più mistico, profondandosi egli nel pensiero ineffabile della realtà assoluta e pensando questa realtà non più come attiva e infinita, ma come quieta, sublime sopra ogni sforzo e attività. La sua religione era ora dedizione, abnegazione assoluta, non soltanto fede pratica. Nell'« Anweisung zum seligen Leben » (1806) questo tratto ha particolare rilievo. Presentano pure grande interesse i « Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters » (1806) per l'aspra polemica contro il secolo XVIII come la epoca « der Auf- und Ausklärung ». È qui chiaramente espressa l'antitesi che si chiamò poi (nella scuola sansimoniana) delle età organiche e critiche [L. VIII, *A)*, § 2, *c)*; vol. II, pag. 147-150].

b) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) è il vero filosofo del romanticismo. Senza alcuno scrupolo critico egli proclamò ne' suoi scritti giovanili, sui quali esclusivamente riposa la sua importanza filosofica, una scienza nuova, che doveva portar a trascendere tutte le opposizioni, alle quali si era arrestata la precedente. Fu professore dapprima a Jena, poi a Stoccarda, Monaco ed Erlangen. A un periodo molto produttivo in gioventù subentrò nella sua produzione un notevole ristagno. Morto lo Hegel, fu chiamato, quasi settantenne, da Federico Guglielmo IV a Berlino,

per reagire contro gl'indirizzi radicali, svoltisi dalla filosofia hegeliana. Ma le sue lezioni di Berlino, che avevano suscitato grandi aspettazioni, furono una completa delusione.

α) Lo Schelling iniziò la sua carriera filosofica come collaboratore del Fichte. Le sue prime monografie presentano un ulteriore svolgimento della « Wissenschaftslehre » del Fichte. Ma egli non poteva accettare la posizione subordinata, occupata nella filosofia del Fichte dalla Natura (solamente quale limite e quale mezzo). Nelle « Ideen zu einer Philosophie der Natur » (1797) e in parecchi scritti di filosofia della Natura, egli cercò di mostrare che la Natura non può star in un tale rapporto esteriore con la vita spirituale. Egli pone i suoi problemi con grande chiarezza: si rivela invece il romantico nel modo di trattarli e nella soluzione. Mentre il naturalista vive nella natura come in una immediata realtà, il filosofo della natura domanda appunto come la Natura possa esserci data: « Come sia possibile una Natura e con essa la esperienza: ecco la questione con la quale nacque la filosofia ». Oppure, per usar un'altra sua espressione: « La sensibilità come fenomeno sta al limite di tutti i fatti empirici » (« Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie », 1799). Questa maniera di porre il problema ricorda la osservazione dello Hobbes, che cioè fra tutti i fenomeni, il più straordinario è che si diano in generale fenomeni. Il realista e il romantico si incontrano nel porre il problema, sebbene si allontanino assai uno dall'altro nella soluzione. Lo Schelling vuol ricavare dallo spirito la spiegazione della Natura, e sostituire così una scienza nuova alla scienza della natura, di Galileo e del Newton. Il

naturalista non può spiegare, come la Natura possa venir conosciuta: di ciò dà la spiegazione il filosofo della Natura, concependo questa come spirito incosciente. Il Fichte aveva pure distinto nella coscienza una tendenza duplice: un'attività infinita, illimitata (l'Io puro) e la limitazione (per parte del non-Io). Se ora dev'essere possibile intendere il venir fuori dello Spirito dalla Natura, quelle due tendenze devono manifestarsi già nella Natura, ma in gradi, o, come dice lo Schelling, potenze inferiori. E come la Natura si differenzia dallo Spirito solamente per il grado nel quale appare la tensione di quelle tendenze, la polarità degli opposti (così la chiama lo Schelling), così i diversi fenomeni naturali sono anche diversi fra loro soltanto quantitativamente. Peso, luce, organismo sono gradi vari, per i quali la Natura assurge a spirito. Il rapporto di contrazione e di espansione è diverso nei diversi gradi: nell'organismo sono strette a intima unità una con l'altra, e allora ci troviamo anche ben presto alla soglia della coscienza. Mentre la scienza meccanica della Natura con i suoi atomi e le sue leggi del moto ci mostra la Natura soltanto dall'esterno come un oggetto morto, la «filosofia della Natura» ci deve mostrar di questa la vera intima essenza, ond'essa in pari tempo si manifesta come primo grado dello Spirito. Ai gradi più bassi prepondera l'elemento oggettivo, ai più alti il soggettivo. A quei tre gradi della Natura corrispondono nel campo dello spirito la conoscenza, l'agire, l'arte («System des transcendentalen Idealismus», 1800). Nell'arte, quel che la filosofia può dare soltanto in maniera astratta, viene rappresentato immediatamente e intuitivamente, e qui le due tendenze della esistenza si rivelano in

perfetta unità. Per lo Schelling, l'Assoluto non può essere più l'Io puro, perchè questo entra soltanto in una relazione affatto esteriore con il non-Io. Nell'assoluto è affatto svanita la differenza del subbiettivo e dell'obbiettivo; esso è pura identità. Solamente per lo spirito finito esistono gli opposti.

Propriamente la « filosofia della Natura » dello Schelling è interpretazione simbolica, non spiegazione della Natura. E di questo ha coscienza egli stesso. « L'empirismo » dice egli nel suo scritto migliore (« Methode des akademischen Studiums », 1803) « considera l'Essere affatto indipendentemente dalla sua significazione, poichè è natura del simbolo avere in se stesso una vita propria. In questa separazione esso può apparir soltanto come un finito, con totale negazione dell'infinito ». I naturalisti non sanno dunque che la Natura è un simbolo, ma la considerano come cosa in sè. Soltanto il filosofo vede (perchè muove dal di dentro o dal di sopra) il significato simbolico. Ma allora la filosofia della Natura dello Schelling diventa anche propriamente soltanto un sistema di analogie o di allegorie, che vengono applicate molto arbitrariamente. Non a torto le parole « filosofia naturale » han sonato male a orecchie di scienziati.

Sebbene lo Schelling parli di gradi e di trapassi, egli non è tuttavia un evoluzionista nel senso moderno della parola. Egli non ammette alcuna reale evoluzione nel tempo, ma la Natura è per lui un grande sistema, che mostra tutt'in una volta il grande contrasto di subbiettivo e obbiettivo in sfumature e gradi sommamente diversi, mentre non ci sono differenze che valgano per l'assoluto fondamento di questo sistema. Il tempo non è che una forma finita. — Pure le idee dello

Schelling hanno grandemente contribuito a sviluppare il convincimento dell'intimo nesso delle forze e delle forme naturali [L. VIII, *A)*, § 3, *a)*; vol. II, pag. 151-158].

β) Con modificazioni varie che non possiamo esaminare qui, la filosofia dello Schelling nel suo primo periodo (fino al 1803) ha avuto il carattere di « filosofia naturale ». Ma ora si affacciava un problema, che deve porsi alla fine a ogni filosofia speculativa: se l'Assoluto dev'essere un'assoluta unità o indifferenza, come può dunque spiegarsi l'origine delle differenze, dei gradi o (come anche si esprime lo Schelling) delle potenze? Come possono esse aver fondamento in un'assoluta unità? Nel suo scritto « Philosophie und Religion » (1804), che segna il passaggio dello Schelling dal periodo della filosofia naturale a quello della filosofia religiosa, egli tratta tale questione. Se nell'esperienza si manifestano non soltanto differenze, ma anche opposizioni disarmoniche, questo è un segno che dev'esserci stata una ribellione (Abfall) all'armonia sempiterna. Il senso della evoluzione storica è di superar le disarmonie e realizzar un'altra volta la unità armonica. Come nella filosofia della Natura questa è un primo grado dello spirito, così anche la storia diventa ora una serie di gradi; non quella soltanto, ma anche questa è una odissea dello spirito. — Questi pensieri furono ulteriormente svolti dallo Schelling nelle « Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegensätze » (1809). Come dimostra principalmente questa trattazione, gli scritti di Jakob Böhme hanno avuto grande influenza sopra la filosofia religiosa dello Schelling. Questi vuol dimostrare che Dio può esser

concepito come un Ente personale soltanto qualora ci sia in lui un oscuro fondo di Natura, che possa venire chiarito e armonizzato dallo svilupparsi della vita di Dio. La personalità infinita deve avere la opposizione in se stessa, laddove le personalità finite hanno le proprie opposizioni fuori di sè. Ma senza opposizione e resistenza non c'è nè vita nè personalità. Perciò Dio non potrebb' esser Dio, se in lui non ci fosse ancora qualche cosa, che non è ancora Dio. — Come lo Schelling nella sua filosofia naturale infondeva spirito nella Natura, così, nella sua filosofia religiosa, infonde Natura nello spirito assoluto. — Ma in quel fondo oscuro risiede per lo Schelling come per il Böhme la possibilità del Male. Quel che doveva esser soltanto fondo e materia, si può emancipare, isolare, e così intendiamo l'egoismo, i mali materiali e il male morale nella Natura, e in generale l'irrazionale, che non può convertirsi in pensiero. — Così lo Schelling passa al misticismo mitologico. Nella « Philosophie der Mythologie » e nella « Philosophie der Offenbarung », opere postume che avevano formato la materia delle sue lezioni berlinesi, egli ha svolto più particolareggiatamente la sua filosofia della religione. Egli considera la storia della religione come una grande battaglia con gli elementi titanici, che si erano emancipati con la rivolta. Questa battaglia ha luogo nella coscienza religiosa della umanità, la quale si eleva attraverso la serie delle mitologie al Cristianesimo, e poi ancora attraverso la evoluzione del Cristianesimo alla pura religione spirituale. — Accanto a idee e a vedute geniali si mostra anche qui, come nella « Filosofia naturale », grande fantasticheria e arbitrarietà [L. VIII, *A)*, § 3, *b)*; vol. II, pag. 158-162].

c) Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) è il sistematico del romanticismo, come il Fichte ne fu il moralista e lo Schelling il mistico. Egli pure fu da giovine professore all'Università di Jena. In seguito andò in Baviera, dove fu dapprima giornalista, poi rettore di un Ginnasio. Egli fu di nuovo assunto come insegnante universitario a Eidelberga, ma accettò subito una chiamata a Berlino, dove formò una scuola numerosa e influente.

α) Lo Hegel si propose il còmpito di svolger in una serie progrediente con necessità logica, quei pensieri che, secondo la sua concezione, esprimevano l'essenza dei vari dominii della realtà. Quel ch'egli chiamò metodo dialettico, era la scoperta dell'intima necessità, con la quale un concetto porta a passare a un altro, fin che alla fine formino tutti un grande sistema. Tuttavia, questo carattere puramente logico, il quale balza sopra tutto agli occhi per effetto della forma rigidamente sistematica degli scritti hegeliani, non è la caratteristica più profonda del pensiero dello Hegel. Lo Hegel era una natura realistica. Era sua aspirazione di profondarsi nelle forze reali della esistenza, e i pensieri astratti dovevano solamente dar le forme a questo contenuto. Certamente era suo convincimento che gli elementi della esistenza reale in tutti i campi son così intimamente connessi come i pensieri nello spirito. Diventa così intelligibile il duplice carattere della sua filosofia come approfondimento realistico e come sistema logico. In termini di gnoseologia questo può esprimersi così: che egli torna ad abolire la differenza, sulla quale avevano insistito lo Hume e il Kant, fra «ratio» e «causa». Egli ritornava in questo senso al dommatismo precritico.

Negli scritti giovanili dello Hegel, che noi conosciamo dai manoscritti sfruttati da vari studiosi, è ancora preponderante il carattere realistico. Da giovine si occupava particolarmente di studi e riflessioni d'argomento storico, in ispecie di storia delle religioni. Ammirava le epoche nelle quali gli uomini vivevano in intima comunione, perchè l'individuo era una parte reale del tutto e non si faceva avanti, come al tempo moderno, con la riflessione e la critica subbiettiva. Già il Cristianesimo era per lui, dacchè era cosa dell'individuo, un fenomeno di dissoluzione, laddove l'antichità classica era un tempo felice, chè gl'individui vivevano e operavano pienamente e intimamente nel tutto. Come il Fichte (nei « Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters »), anche lo Hegel si sentiva in forte contrasto con l'età dell'illuminismo, per quanto egli pure vi appartenesse. Ma non era nella natura dello Hegel di entusiasmarsi per ideali preistorici. Ideale e realtà, razionale e reale non erano vere antitesi per lui.

Visse per qualche tempo accanto allo Schelling, e pubblicarono insieme una rivista. Ma si manifestarono a poco a poco differenze importanti, e nella prefazione alla prima delle sue opere principali, « Phänomenologie des Geistes » (1807), lo Hegel polemizza contro il suo socio di prima. Secondo la sua opinione, lo Schelling ha bensì veduto che il problema è di trovar un'armonia degli opposti: ma opera poi con un semplice schema (soggetto-oggetto), che applica dappertutto meccanicamente, in luogo di mostrare come un membro dell'antitesi passi con interna necessità nell'altro, e come poi si formi da entrambi una superiore unità. L'assoluto non può essere indifferenza in quiete: è processo,

vita, spirito. — Nel libro stesso lo Hegel mostra come la comune coscienza pratica si evolva a coscienza speculativa attraverso una serie di gradi, ciascuno dei quali conduce al successivo, per le contraddizioni nelle quali si trova implicato. Così il lettore viene portato al punto di vista, dal quale il puro sistema dei pensieri può essere compreso. Quella evoluzione procede nell'individuo come nella intera specie: la «Fenomenologia» è a un tempo una psicologia e una storia della civiltà. Vale nei due campi la stessa legge, la stessa dialettica determinatrice di progresso [L. VIII, *A)*, § 4, *a)*; vol. II, pag. 163-168].

β) La dialettica non è, secondo lo Hegel, soltanto una proprietà del pensiero, ma anche una legge fondamentale della realtà, in quanto che una forma di esistenza accenna sempre ad altre forme, e le cose sono membri di una grande totalità.

Nessun pensiero singolo può esprimere la totalità della esistenza. Ciascun pensiero conduce alla negazione di se stesso, rivelandosi come limitato e, per questo rispetto, falso. Con la negazione entra allora in vigore un concetto nuovo. Ma essendo determinato anche questo dal primo, si mostra la necessità di una unità superiore, entro la quale vien reso ragione a entrambi, venendo essi in doppio senso « aboliti » — cioè in pari tempo negati nel loro isolamento e affermati come momenti della superiore unità. Così, secondo il metodo dialettico, il pensiero procede per triadi, e il sistema di tutte queste triadi è la verità. Non può essere mai verità il singolo, ma sempre soltanto la totalità.

Come processo della realtà, la dialettica si rivela in ciò, che ciascun fenomeno della Natura e della

storia accenna al di là di se stesso e sussiste soltanto come elemento di una totalità. Lo Hegel, evidentemente, concepisce qui tutta la realtà in analogia con la coscienza: come i pensieri dentro di noi, debbono stare in intimi rapporti fra loro anche le cose nel mondo. Ma egli adopera anche altre analogie. Gli effetti di contrasto mostrano, come gli opposti possano riversarsi uno nell'altro. E il crescere degli organismi fa vedere come gli stadi precedenti possano determinare gli ulteriori e continuar a sussistere in questi. Senz' averne chiara coscienza, lo Hegel fonda sopra tali analogie la sua dottrina della dialettica universale. Nulla va perduto, e pure tutto perisce. Il ricordo dello spirito universale conserva tutto. E in forza della sua intima unità con lo spirito universale il pensiero umano può svolgere le forme pure della dialettica universale. La dottrina kantiana delle categorie diventa la sistematica del cosmo (« Wissenschaft der Logik », 1812-1816) [L. VIII, *A)*, § 4, *b)*; vol. II, pag. 168-171].

Tuttavia la logica pura non è che la prima parte del sistema. Poichè quelle forme pure sono in opposizione con la natura reale. Una necessità dialettica (questo è del resto uno dei punti più difficili del sistema hegeliano) conduce dalla logica alla filosofia naturale, cioè alla dottrina dei fenomeni nello spazio e nel tempo. Propriamente noi abbiamo qui l'« Abfall » dello Schelling. La esposizione hegeliana della filosofia naturale è nei particolari arbitraria e fantastica come quella dello Schelling. Anch'egli considera la Natura come una serie di gradi; attraverso la meccanica procediamo alla fisica, e di qui alla organica, sempre con « interna necessità ». Lo Hegel, del pari che lo

Schelling, non ammette una evoluzione reale nel tempo. — Dalla filosofia naturale perveniamo alla filosofia dello spirito, alla « superiore unità » delle due prime parti del sistema. Il pensiero astratto si è esplicato attraverso la lotta con la dispersione esterna nello spazio e nel tempo, e ritorna ora in se stesso. Anche qui la dialettica conduce attraverso una serie di gradi. Lo spirito subbiettivo (in una graduazione di anima, coscienza e ragione), la vita spirituale degl'individui singoli, conduce allo spirito obbiettivo che si manifesta nella triade di diritto, moralità (coscienza morale) e vita sociale e politica (la quale è « Sittlichkeit », distinta dalla « Moralität »). La superiore unità dello spirito subbiettivo e obbiettivo è lo spirito assoluto, la totalità della vita spirituale, in cui è abolita l'antitesi di soggetto e oggetto. Nell'arte, nella religione e nella speculazione si rivela lo spirito assoluto (« Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften », 1817) [L. VIII, *A)*, § 4, *c)*; vol. II, pag. 172-174].

γ) Noi consideriamo alquanto più da presso due parti della filosofia dello spirito: la dottrina dello spirito obbiettivo, presentata dallo Hegel nella « Philosophie des Rechts » (1821), e la filosofia della religione, trattata nelle postume « Vorlesungen über die Philosophie der Religion ».

Sebbene lo Hegel non guardi sempre addietro, come nella sua prima giovinezza, all'antica costituzione politica con romantica bramosìa, la sua concezione dello Stato conserva pure un carattere antico. La moralità vera e propria (« Sittlichkeit ») si manifesta nella vita della famiglia, nella società civile e nello Stato, e forma un'antitesi non soltanto con il diritto astratto ed esterno, ma anche

con la « Moralität », cioè con la coscienza subbiettiva nel suo isolamento dalle forme storiche di associazione. Il Bene ha la propria consistenza nella comunità morale e non dipende da arbitrio e accidentalità individuale. Si agita nel mondo morale qualche cosa, che sta al di là della coscienza del singolo. L'individuo non raggiunge la sua più alta forma di sviluppo, se non vivendo nella e per la comunità. « La sostanza morale » è lo spirito che domina nella famiglia, nella società civile e anzitutto nello Stato. Lo Stato è la realtà piena della idea morale: nella esistenza dello Stato consiste il procedere di Dio nel mondo. La costituzione dello Stato è conseguenza necessaria della sua essenza, e la costruzione individuale vi è giustificata così poco come la critica individuale. Lo Stato moderno è bensì una organizzazione della libertà: ma ciò non significa che ciascun individuo debba dir la sua, secondo il proprio sentimento personale. Debbon governare coloro che sanno. L'autorità governativa appartiene alla burocrazia illuminata, fornita di cultura scientifica. Se il sistematico svolgimento della filosofia del diritto hegeliana armonizzava in modo sorprendente con la costituzione dello Stato prussiano di allora (se pure si può parlare di costituzione), questo va spiegato non già con un semplice accomodamento, ma era una conseguenza del realismo hegeliano: la idea divina, egli pensava, non è così impotente da non valere a penetrar la realtà — dello Stato, come della Natura — e non è còmpito della filosofia schizzar nuovi ideali, bensì scoprir la idealità delle forme di esistenza realizzate [L. VIII, *A)*, § 4, *d)*; vol. II, pag. 174-177].

L'antitesi di formalismo e realismo nella filosofia

hegeliana ha forse la sua più cruda espressione sul terreno della religione. Anche qui lo Hegel si vuole profondar nella essenza della cosa; anche qui la filosofia deve solamente intender quel ch'è realmente dato. Ed egli era convinto che la filosofia svolta a chiarezza piena ha il medesimo contenuto della religione. La filosofia ricerca pure la unità dell'essere attraverso tutte le antitesi e in tutti i gradi, — e la religione insegna, che tutto ha la sua origine nel Dio unico. C'è questa sola differenza; quel che la filosofia esprime in forma di concetto, è espresso dalla religione in forma di rappresentazione, di fantasia. Quel che la religione esprime concretamente e vigorosamente in grandiose imagini, vien detto filosoficamente nel linguaggio di concetti astratti e fuori dal tempo. La relazione — dice lo Hegel con una similitudine mutuata allo Hamann — è la stessa che fra il pugno chiuso e la mano aperta. Nella religione, p. es., si parla della creazione del mondo come di un atto avvenuto nel tempo una volta sola, laddove la filosofia concepisce il rapporto fra Dio e il mondo, come eterno ed extratemporale (qual è quello di principio e conseguenza). Nella dottrina religiosa della riconciliazione, Dio viene incarnato, vive da uomo, patisce e muore sulla croce: in filosofia, anche questa è una relazione eterna: la incommensurabilità dell'infinito e del finito, in seguito alla quale la forma finita dev'essere sempre di nuovo annullata, se ha da essere il segno di un infinito. Nel suo ardore lo Hegel non vide che questa differenza di forma può essere d'importanza decisiva. Essa designa la differenza di due concezioni del mondo — monistica o immanente e dualistica o trascendente. Lo Hegel si rivela romantico

nell'ingenuo convincimento che nessun valore perisca per trasmutazione in forme nuove. Il problema qui sfuggito a lui fu, come vedremo più oltre, posto nella sua scuola molto nettamente [L. VIII, *A)*, § 4, *e)*; vol. II, pag. 177-181].

B) **Romantici critici.**

La filosofia critica non fu, nell'epoca romantica, soppressa completamente. Si diedero pensatori, che furono fortemente impressionati dall'indirizzo spirituale romantico, ma non rinunziarono però ai risultati della filosofia critica. Erano criticisti in gnoseologia, ma cercarono poi per vie diverse una intuizione della vita, che potesse portarli oltre i confini della scienza. Tali uomini furono lo Schleiermacher, lo Schopenhauer e il Kirkegaard.

a) Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) fece i primi studi in un istituto d'istruzione dei Fratelli Moravi, e là fin d'allora fu posto il fondamento alla sua personale intuizione della vita. Il bisogno di una cultura più universale e critica lo trasse alla università di Halle, dov'egli diventò più tardi professore di teologia, dopo essere stato predicatore per parecchi anni. Dopo la battaglia di Jena andò a Berlino, dove, come professore e come predicatore, operò non per la scienza soltanto e per la Chiesa, ma anche per la nazionalità e la libertà nella vita pubblica.

Ben presto si sviluppò in lui la persuasione che l'uomo ha nel sentimento la sua vita intima e più peculiare, e che là soltanto può far esperienza della vita nella sua totalità. A questo si aggiunse

così per meditazione personale come per lo studio delle opere kantiane, la chiara coscienza della limitazione della conoscenza umana. Soltanto più tardi entrò nella cerchia dei romantici. Il Dilthey nella sua biografia dello Schleiermacher ha rappresentato questo processo di sviluppo del romantico critico. Il posto dello Schleiermacher nella storia della filosofia è contrassegnato da ciò, che egli mantiene vivo nella sfera del romanticismo lo spirito della filosofia critica. L'associazione di romanticismo e criticismo fu resa possibile dalla sua personalità socratica, nella quale la facoltà di piena intima dedizione era unita in rara misura con la chiarezza della riflessione. Ciò che la critica decomponeva e non voleva lasciar valere come verità obbiettiva, non doveva, a suo modo di vedere, perdere nulla del suo valore religioso, purchè potesse sussistere come espressione simbolica di una esperienza sentimentale della persona. Lo Schleiermacher si manifesta quale romantico soprattutto nel non voler fare una differenza recisa tra simbolo e dogma. Egli non si accorgeva di aver dato effettivamente alla religione nella vita spirituale un posto diverso da quel che la Chiesa poteva ammettere. Nelle sue « Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern » (1799) egli determinò come luogo psicologico della religione il sentimento e la intuizione immediati, onde l'uomo può viver nell'infinito e nell'eterno. Là ogni opposizione è annullata, mentre la conoscenza deve invece proceder da pensieri a pensieri e la volontà da propositi a propositi. La cultura intellettuale, la cultura morale e quella estetica raggiungono la perfezione soltanto quando si fondano sulla intima concentrazione che può esser data esclusivamente

dal sentimento. Così lo Schleiermacher giudica la religione dal punto di vista della vita umana, non già questa dal punto di vista della religione. Egli vuole mostrare il valore che ha la religione per la vita [L. VIII, *A)*, § 5, *a)*; vol. II, pag. 181-190].

Come filosofo lo Schleiermacher ha lavorato sul terreno della gnoseologia, dell'etica e della filosofia della religione.

α) Nell'opera postuma « Dialektik » egli ricerca le condizioni del sapere. C'è sapere soltanto allorchè non solo ciascun pensiero singolo è legato necessariamente con tutti gli altri, ma inoltre ai singoli pensieri corrisponde un essere reale. Le relazioni dei pensieri e le relazioni delle cose debbono corrispondersi fra loro. Così il rapporto causale delle cose esistenti corrisponde, in particolare, al nesso di concetti espresso in giudizi. Qui troviamo nello Schleiermacher una mescolanza di criticismo e di dommatismo: egli dimentica che noi conosciamo l'essere solo mediante i nostri pensieri e non possiamo dunque mai comparare essere e pensiero. Concede tuttavia che la identità di pensiero e di essere è bensì un presupposto del nostro sapere, ma non è sapere essa stessa. Perciò fa opposizione allo Schelling, per il quale proprio quella identità era il supremo sapere. Ma lo Schelling, dice lo Schleiermacher, non dà che schemi astratti. — Da quel presupposto, che costituisce il punto di partenza del conoscere, fino alla idea di una compiuta totalità di tutto ciò ch'esiste, la quale sarebbe la perfezione di tutto il sapere — o come anche si può esprimer lo stesso concetto, dalla idea di Dio fino alla idea dell'universo — c'è una via lunga che la conoscenza umana non può percorrere mai tutta. Ogni conoscenza è soltanto provvisoria; ci

troviamo sempre posti a un certo punto fra il principio e la fine, e non possono nè questa nè quello essere convertiti in sapere reale. Ma dove il sapere cessa, la unità della esistenza può esser vissuta nel sentimento, ed espressa in imagini. La dialettica consente qui tutte le imagini, che tengano ferma la inseparabilità del punto iniziale e del punto finale (Dio e il mondo). È impossibile costruir uno di questi punti, ricavandolo dall'altro. E la dialettica, di fronte al modo di rappresentare ch'è proprio della religione, si attiene al carattere metaforico di tutte l'espressioni che devono designare Dio, il mondo e la loro relazione reciproca. Così, p. es., anche il termine « persona », quando lo si adoperi per la divinità, non è che una imagine [L. VIII, *A)*, § 5, *b)*; vol. II, pag. 190-193].

β) Come è presupposto di ogni sapere la unità del pensare e dell'essere, così di ogni agire la unità del volere e dell'essere. Sarebbe impossibile agire, se la volontà stesse nel mondo, assolutamente straniera e isolata. Questo presupposto, del pari che quello, non può essere un sapere. Esso ci fa passar dalla dialettica all'etica (1). Per lo Schleiermacher l'etica è la dottrina di una evoluzione, nella quale ragione e volontà elaborano e dominano sempre più la Natura. Questa evoluzione non sarebbe possibile, se non fossero già nella Natura ragione e volontà. La Natura è un'etica ne' suoi gradi inferiori, un'etica diminuita. Per gradi — nelle forme inorganiche, nella vita

(1) Cfr. una serie di saggi pubblicati nelle Opere Complete, III, 2, e " Philosophische Sittenlehre ,, edita dallo Schweizer, 1835.

vegetale e animale, infine nella vita umana — si manifesta la volontà. Non c'è un cominciamento assoluto della evoluzione morale. Qui lo Schleiermacher entra in decisa antitesi con il Kant e il Fichte, e pone l'etica in connessione stretta con la Natura e la storia. Tuttavia egli ammette una evoluzione vera e propria, reale, soltanto entro il mondo umano.

La capacità morale è in parte organatrice, cioè formativa e plasmante, in parte simboleggiante, cioè espressiva e significativa. L'attività organatrice si esprime nella civiltà materialmente considerata e nel commercio economico e giuridico. Nell'attività simboleggiante l'uomo dà alla propria vita interiore una forma esteriore nell'arte, nella scienza, nella religione. — Mentre lo Schleiermacher da giovine (« Monologe », 1800) era intollerante del predominio della civiltà materiale e voleva propriamente riconoscer come etica la sola attività « simboleggiante », egli cerca più tardi di riconoscere ad ambedue le forme di attività la loro propria importanza.

Dal Kant e dal Fichte lo divideva non soltanto la stretta relazione dell'etica con la Natura, bensì ancora la sua vigorosa accentuazione della individualità. La essenza dell'individuo non è esaurita con quel ch'è universale, comune. Un uomo può acquistar valore morale, soltanto perciò ch'egli esprima la comune natura umana in modo affatto personale. Ci sarà pertanto nella sua condotta qualche cosa che non potrebbe aver valore per altri individui. Il singolo non può nella propria condotta essere stato totalmente attivo, se l'azione non reca la impronta della sua peculiare individualità [L. VIII, *A)*, § 5, *b)*; vol. II, pag. 193-196].

γ) Nel concepir la religione, lo Schleiermacher si volge così contro l'intellettualismo come contro il moralismo. Egli trova il luogo della religione, dove ancora non si è manifestato il dissidio delle facoltà spirituali, e l'individuale è proprio sul punto di separarsi dall'universale, senza che soggetto e oggetto entrino ancora in opposizione fra loro. Questo luogo è dato in un immediato sentimento, descritto dapprima (nelle « Reden über die Religion ») piuttosto come un sentimento di unità, in seguito (« Der christliche Glaube » 1821) piuttosto come un sentimento di dipendenza. È il « natio loco » della personalità. In questo sentimento siamo a un tempo personali e dipendenti; qui riceviamo i fondamenti della nostra personalità. Il sentimento di dipendenza, quando la riflessione si desti, diventa coscienza di Dio: la parola « Dio » significa cioè « la fonte (1) dell'esser nostro e recettivo e indipendente ».

Le rappresentazioni e i concetti religiosi son tutti secondari: sono dedotti mediante la riflessione sopra gli stati affettivi immediati, nei quali consiste la essenza della religione. Il bisogno di espressione e di comunicazione porta a rivestir di parole e d'imagini l'esperienze vissute nell'intimo nostro. Tali parole e imagini sono dogmi, cioè espressioni simboliche degli stati d'animo religiosi. Ciascun singolo domma deve essere riferito immediatamente a un sentimento, e non si può nella dommatica dedurre con la pura logica un domma da un altro. Se le espressioni dommatiche vengono prese alla lettera, la dommatica diventa mitologia.

(1) " das Woher ", propriamente " il donde ".

Questo vale ad es. per le rappresentazioni della personalità divina e della immortalità personale, della creazione, del primo uomo e via dicendo: e anche per la idea di miracolo. L'interesse religioso non può portare mai a metter fra loro in opposizione Dio e il mondo. — Quel che caratterizza il sentimento religioso cristiano, è che i Cristiani hanno fatto la esperienza, che il loro sentimento inceppato viene chiarito e liberato dall'esemplare vivente nella comunità: essi fanno esperienza di Cristo redentore.

La filosofia religiosa dello Schleiermacher segna, principalmente nel riguardo psicologico, un grande progresso. Ma com'egli identifica dogma e simbolo, è anche inclinato a identificare espressione simbolica e spiegazione causale. Su questi punti la psicologia religiosa fu portata innanzi dallo Strauss e dal Feuerbach [L. VIII, *A)*, § 5, *c)*; vol. II, pagine 196-201].

b) Arthur Schopenhauer (1788-1860) in gnoseologia è un kantiano, ma ritiene di aver trovato una rivelazione immediata della « cosa in sè ». Con precipitazione romantica trova la soluzione dell'enigma dell'universo mediante una intuizione, che fa cader di repente tutti i limiti. La sua grande importanza consiste nelle sue vedute psicologiche e nella sua filosofia della vita, sorretta da esperienza personale.

Figliuolo di un ricco commerciante di Danzica, lo Schopenhauer godette di una educazione omnilaterale e imparò presto a conoscer il mondo con i viaggi e la molteplicità delle relazioni. Indipendente com'era, potè dedicarsi tutto a' suoi studi e a perfezionare la propria concezione della vita. Dopo un tentativo fallito d'insegnamento accademico a

Berlino, condusse vita privata a Francoforte sul Meno sino alla morte. — Molto presto aveva imparato a conoscere per propria intima esperienza le forze e gl'impulsi oscuri e disarmonici della vita; e quanto egli vedeva a sè d'intorno, eccitò in parte il suo sdegno, in parte la sua compassione. Sopra queste esperienze che gl'insegnavano, consistere il principio della filosofia non nella meraviglia, ma nello sgomento e nell'affanno, egli cercò di elevarsi con il lavoro intellettuale e la contemplazione artistica [L. VIII, *B)*, § 6, *a)*; vol. II, p. 201-210].

α) Lo Schopenhauer espose già nel suo primo scritto (« Ueber die vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde », 1813) il proprio criticismo. Il principio di ragion sufficiente deve le sue quattro forme diverse al fatto che le nostre rappresentazioni posson dipendere una dall'altra in quattro diverse maniere: come principio e conseguenza, come causa ed effetto, come relazione di spazio e di tempo, e come motivo e azione. Mentre lo Hegel, proprio in quel momento voleva sopprimer la differenza propugnata dallo Hume e dal Kant, fra ragione e causa, lo Schopenhauer ne mostra con molta chiarezza la importanza. — Nel primo libro della sua opera principale (« Die Welt als Wille und Vorstellung », 1819), è particolareggiatamente esposta la sua dottrina della conoscenza. Dal Kant si differenzia soprattutto perchè afferma una stretta connessione fra intuizione e pensiero. È data immediatamente soltanto la sensazione, corrispondente a una modificazione del nostro organismo. Ma subito cooperano istintivamente l'intelletto e la facoltà d'intuizione: con un atto, nel quale si rivela la categoria della causalità, la causa della sensazione viene concepita come una

cosa esterna, diversa dal nostro corpo. In questa proiezione collaborano spazio, tempo e causalità. Nessuna influenza ha la esperienza sopra quest'atto, il quale soltanto rende appunto possibile una esperienza.

La conoscenza (sensazione, intelletto, intuizione) è un prodotto del nostro organamento materiale. Con la pura scienza della natura non oltrepassiamo il materialismo. Come troviamo la causa della sensazione in un corpo diverso dal nostro, così troviamo da capo in un terzo corpo la causa di quest'altro e de' suoi stati, e via dicendo. Le leggi della inerzia e della conservazione della materia sono conseguenze immediate di quella di causalità. Quel che rende tuttavia impossibile il materialismo, è il fatto che il principio di ragion sufficiente vale soltanto per gli oggetti della rappresentazione: è data solamente come oggetto di rappresentazione persino la materia, la quale è causa della sensazione e della rappresentazione. Per la conoscenza, il mondo non è che rappresentazione. Noi abbiamo a che fare solo con i rapporti delle rappresentazioni fra loro; teoricamente non oltrepassiamo questa cerchia.

Ma che cosa è in se stessa la esistenza, ovvero l'insieme degli oggetti di rappresentazione? Lo Schopenhauer ritiene di aver trovato una via di svelare la « cosa in sè ». Il principio di ragion sufficiente vale per noi soltanto quali esseri conoscenti. Quali esseri volenti, siamo cosa in sè noi medesimi. Profondamente si agita in noi, al di sotto di tutta l'attività rappresentativa, un aspirare e un appetire, un impulso all' affermazione di sè, che si rivela nel piacere e dolore, speranza e timore, amore e odio, — una volontà, che costituisce la intima nostra essenza, il feno-

meno originario in noi! In confronto con essa, le rappresentazioni sono tutte quante derivate; in origine la conoscenza non cerca che i mezzi per conseguire quel che si vuole. Ora, quel ch'è il fenomeno originario in noi, deve, secondo la opinione dello Schopenhauer, esser il fenomeno originario anche nel mondo. Mediante quel ch'è intimo in noi, intendiamo quel ch'è intimo nel mondo. Così lo Schopenhauer opera il passaggio dalla teoria della conoscenza alla metafisica con il soccorso dell'analogia, di un'analogia, alla quale egli, data la sua disposizione romantica, non dubita di essere autorizzato. — Certamente c'era in tutto questo una difficoltà, in quanto che ogni volere è un processo temporale, e ci è noto esso medesimo in generale soltanto quale fenomeno (e questa difficoltà fu rilevata già dallo Herbart in una recensione del 1820). Lo Schopenhauer nel secondo volume della sua opera principale, pubblicato venticinque anni dopo il primo, riconosce questa difficoltà, ma ritiene che il volere è pur tuttavia il fenomeno, con il quale noi stessi formiamo tutt'uno. Ma allora il principio di ragion sufficiente, valido per tutti i fenomeni, deve ben esser valido anche per il volere — e noi non abbiamo quindi trovato la cosa in sè! — [L. VIII, *B)*, § 6, *b)*; vol. II, pagina 211-215].

Di fronte all'intellettualismo hegeliano era di grande importanza per lo sviluppo della psicologia, che la vita volontaria fosse messa in risalto con tanta energia — e spesso, nei particolari, con tanta genialità. — Del resto lo Schopenhauer non soltanto nella dottrina della volontà, ma anche in quella della proiezione, che forma parte essenziale della sua gnoseologia, risente probabilmente la in-

fluenza del Fichte, e soprattutto delle sue lezioni sui « Fatti della coscienza ».

La volontà ci è nota soltanto per immediata introspezione, ma ha una manifestazione esteriore, essendo tutto quanto il nostro corpo la espressione materiale della volontà. Corpo e volontà sono una cosa sola. Lo Schopenhauer può dunque chiamar la conoscenza (rappresentazione e suoi oggetti) così un prodotto del volere come un prodotto dell'organismo. Quel che, visto dall' interno (metafisicamente), è volontà, visto dall' esterno (fisicamente) è corpo. In tutta la natura fisica — nella crescenza organica, nell'attività muscolare e nervosa, anzi in tutte le forze naturali — opera una volontà. Nel libro « Der Wille in der Natur » (1836) e nel libro secondo dell'opera principale, lo Schopenhauer cerca di dimostrare ciò particolareggiatamente, procedendo anche qua per analogie. Attraverso una serie di gradi (i quali, del pari che nello Schelling e nello Hegel, non sono da concepire come gradi di sviluppo temporali, reali) noi vediamo operar la volontà nella Natura. La differenza dei gradi si fonda sul grado della differenza fra causa ed effetto: nel meccanismo causa ed effetto sono omogenei, nel chimismo son già eterogenei, ma nella vita organica la causa non opera che come stimolo sprigionatore, o, se c'è coscienza, come motivo. A quest'ultimo grado la eterogeneità è massima — e proprio qui il rapporto causale si svela infatti come volontà!

La volontà è dovunque volontà di vivere — ma semplicemente per vivere, per la pura esistenza. Qui non c'è nessun ulteriore « perchè »; il principio di ragion sufficiente non vale per la volontà medesima. La molteplicità delle forme e delle

energie nella Natura, i movimenti sempre rinnovati e la costante agitazione nell' universo, attestano la energia senza tregua, del cieco impulso all'affermazione di sè. Quest'oscuro impulso ci irretisce nella illusione che la vita sia buona e degna di esser vissuta. Questa illusione è un mezzo usato dalla volontà, affinchè noi dobbiamo a qualunque costo restar attaccati alla esistenza. In se stessa la esistenza è dolore, appunto perchè la sua intima essenza consiste in un impulso che non ha mai posa nè viene saziato mai, e soltanto come fenomeno di contrasto si genera piacere o sodisfazione, quando cioè il fuoco sotterraneo per un momento è domato. Ogni piacere è illusorio, è uno zero, che soltanto per contrasto sembra avere un valore positivo. — In rappresentazioni vivaci della vita umana e animale lo Schopenhauer descrive il tormento della esistenza, « la calca e la baraonda », ove gli esseri viventi si combattono e distruggon tra loro.

La grande massa vive nella illusione del valore della vita, determinata dall'impulso a vivere. Chi guarda più a fondo, soprattutto gli uomini geniali, sollevano il velo di Maja e sperimentano le profonde disarmonie. — Ci sono vie e mezzi, con cui noi possiamo salvarci dal tormento? [L. VIII, *B)*, § 6, *c)*; vol. II, pag. 216-220].

β) A questa domanda risponde lo Schopenhauer negli ultimi due libri della sua opera principale. Sorgono per lui a questo punto particolari difficoltà: e infatti se la volontà è tutto, è tutt'uno con il « mondo », donde viene allora la forza, dalla quale la volontà medesima possa essere abolita? E se è abolita la volontà, non è allora annullato tutto quanto? — Risponde lo Schopen-

hauer, che la volontà non viene già annullata da una causa differente da essa medesima, ma semplicemente cessa (così che un «nolle» sostituisce il «velle»). E lo stato che allora subentra, non è che un nulla relativo, cioè in rapporto alla nostra rappresentazione: in se medesimo può esser benissimo alcunchè di positivo. È il Nirvana dei buddisti; se non ci fosse da temere un abuso, lo Schopenhauer non avrebbe nulla da obiettare in contrario a adoperare qui la parola «Dio».

Per tre vie può raggiungersi l'annullamento della volontà di vivere. — Ci si può comportare, di fronte alla vita, da puri spettatori, immergendocisi completamente nella intuizione estetica o intellettuale. Se p. es. noi ci profondiamo tutti nella contemplazione di un'opera d'arte, la nostra volontà è tranquillata, e noi dimentichiamo di appartenere al mondo. L'arte è dovunque al suo fine. Dinanzi alla imagine della vita, il tormento della vita ammutolisce. — Questa è la via che ha presa lo stesso Schopenhauer [L. VIII, *B)*, § 6, *d)*; vol. II, pag. 221-222]. — Nell'amore per gli uomini che deve — poichè la vita è tutta tormentosa — apparir soprattutto come compassione, vien meno la propria, individuale volontà, formando io una cosa sola con l'altro. Sopra questi pensieri lo Schopenhauer ha costruito la sua etica («Die beiden Grundprobleme der Ethik», 1841). — All'assoluto annullamento della volontà riesce tuttavia solamente il santo, l'asceta, per il quale non ci sono più motivi. Nel buddismo, nel cristianesimo primitivo e nel misticismo lo Schopenhauer trova questa suprema soluzione pratica dell'enigma della vita e del tormento della vita, ed egli serba di fronte ai grandi rappresentanti dell'ascesi un atteggiamento di pro-

fonda, intima ammirazione — tanto più ch' egli aveva coscienza di non essere un santo egli stesso [L. VIII, *B)*, § 6, *e)*; vol. II, pag. 222-223].

c) Nel settentrione scandinavo la filosofia romantica ha esercitato grande influenza, diversa secondo il diverso carattere dei popoli nordici. — Nella Svezia fu soprattutto efficace il contrasto del romanticismo con la filosofia della esperienza. Fu pensiero fondamentale della filosofia svedese, in quel che ha di particolare, che la verità dev'essere una totalità compiuta, chiusa, e poichè la esperienza non dà che frammenti, tali anzi da esser concepiti in perpetuo mutamento, si genera un perpetuo contrasto fra verità ideale ed empirica. Dopo che fu svolto questo concetto da una serie di pensatori, fra i quali sono soprattutto memorabili Benjamin Höijer ed Erik Gustav Geijer, questo indirizzo trovò la sua conclusione sistematica nella filosofia di un professore di Upsala, Christopher Jakob Boström (1797-1866), secondo la quale il tempo, il mutamento e la evoluzione sono illusioni pertinenti alla sensibilità, mentre la realtà vera è un mondo d'idee, diverso dal platonico soltanto per esser le idee concepite come esseri personali [L. VIII, *D)*, *d)*; vol, II, pag. 271-272]. — In Danimarca lo Schelling e lo Hegel esercitarono grande influenza, soprattutto sugli studiosi di estetica e di teologia; ma nei pensatori più indipendenti figurarono in prima linea interessi psicologici, etici e gnoseologici, che opposero una resistenza decisa contro la speculazione astratta. Frederik Christian Sibbern (1785-1872), per oltre un cinquantennio professore di filosofia a Kopenhagen, diede grande importanza — in opposizione allo Hegel e al Boström — alla evoluzione reale, tem-

porale. La esperienza mostra che la evoluzione comincia da punti di partenza diversi, e, incontrandosi le diverse serie evolutive fra loro, si genera un conflitto, « un grande dibattito di tutto con tutto », mediante il quale avviene il progresso. Questa idea della evoluzione sporadica acquista importanza anche per la gnoseologia: ciascun essere conoscente si trova a uno di quei punti di partenza, nè può perciò abbracciare tutto quanto il processo. Più particolareggiatamente il Sibbern si è occupato soprattutto di psicologia, e a tali studi era atto per le sue doti di osservatore e la sua fresca simpatia per la vita umana [L. VIII, *D), d)*; vol. II, pag. 273-274].

Sören Kierkegaard (1813-1855) è qui da noi considerato solamente quale filosofo, nè possiamo addentrarci nella sua attività estetica e religiosa, che si è intromessa così profondamente nella vita spirituale del Settentrione (1).

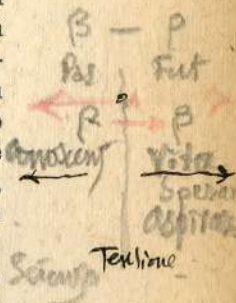
Il Kierkegaard è un « pensatore soggettivo », nel senso che ha dato egli stesso a questa parola nel libro « Unwissenschaftliche Nachschrift » (1846) che è la sua opera filosofica principale. Nel pensatore soggettivo il pensiero è determinato dal giuoco simultaneo di tutti gli elementi della vita psichica, — passione e riflessione, speranza e angoscia, disposizioni tragiche e comiche. E il pensiero viene esercitato in mezzo alla corrente della vita, che non possiamo dominare con lo sguardo,

---

(1) L'autore del presente Compendio ha tracciato una generale caratteristica di questo pensatore, nel libro: " Sören Kierkegaard als Philosoph ", pubblicato nella serie dei Classici, del Frommann.

e della quale non possiamo conoscer la direzione, non già nel mondo fantastico e impersonale dell'astrazione. Il Kierkegaard è il Pascal danese, e c'è una certa analogia fra la sua posizione rispetto alla filosofia del suo tempo e quella del Pascal rispetto al cartesianismo. — Da questo carattere prevalentemente personale del suo pensiero non resta escluso ch'egli abbia potuto dare e dato realmente contributi preziosi alla teoria della conoscenza e all'etica (o meglio, alla filosofia comparativa della vita).

Aveva già osservato il Sibbern, che ai fecondi pensieri del Kant non era stata resa piena ragione dai discepoli di lui. Il Kierkegaard con determinatezza anche maggiore rimette a nuovo il problema della conoscenza e spiega che lo Hegel non ha risolto il problema del Kant. Noi possiamo ordinare logicamente ed elaborare in nesso sistematico i nostri pensieri. Ci può essere un sistema logico, ma per un pensatore finito non può esserci un sistema chiuso della esistenza. I pensieri che noi poniamo a fondamento, son dedotti sempre dalla esperienza, e questa non è mai compiuta. Noi non comprendiamo, se non ciò che ci sta dinanzi già conchiuso; la conoscenza viene più tardi della esperienza vissuta. Noi conosciamo all'indietro — ma viviamo in avanti. Questa opposizione di passato e avvenire dà alla vita la sua tensione, e rende per noi la esistenza irrazionale. La realtà del tempo, smentita dalla speculazione astratta, è ciò che dà al problema della conoscenza il suo aculeo.



Se questo vale per il pensiero scientifico, deve a maggior ragione valere per il pensiero sopra le questioni pratiche della vita. Importa qui, in prima linea, la verità personale, vale a dire la cosa essenziale è che il singolo abbia acquistato con il

proprio lavoro le sue idee decisive, e che queste sieno una espressione reale della sua individualità. La subbiettività è la verità. Colui che con tutta la intimità dell' anima sua prega un idolo, prega il Dio vero, mentre colui che prega il vero Dio, abitudinariamente e senza intimità, adora un idolo. — Romantico è il Kierkegaard, in quanto che pone la interiorità in reciso contrasto con la vita nella esperienza reale e non dà alcun risalto alla probità intellettuale, che è una condizione necessaria, se « la verità personale » non dev'essere identica alla cecità.

Il Kierkegaard — in parte in forma poetica (« Entweder-Oder », « Stadien auf dem Lebenswege »), in parte in forma filosofica (nella principale sua opera filosofica già ricordata) — ha schizzato una specie di dottrina comparativa della vita. Distingue diversi « stadi », che non sono tuttavia gradi di una evoluzione continua, ma tipi nettamente distinti. Il passaggio da uno all'altro non si compie con logica necessità, e neanche mediante una evoluzione psicologicamente intelligibile, bensì mercè un salto, un atto inesplicabile della volontà. Il Kierkegaard afferma le opposizioni qualitative della vita in netta antitesi con la continuità quantitativa dei sistemi speculativi.

Ma quale criterio viene assunto come fondamentale nel valutare e ordinare le concezioni della vita, ovvero gli stadi? Un tale criterio trova il Kierkegaard nella grandezza delle antitesi che la vita dello spirito può comprendere in sè. Tali antitesi sono: il singolo momento e la totalità della esistenza — tempo ed eternità — realtà e ideale — Natura e Dio. Quanto più recise queste antitesi si presentano, tanto maggiore è la tensione della

vita, e tanto maggiore dev'esser pure la energia, che ha da conservare la vita stessa. Al grado più basso sta l'« estetico » che vive nel godimento dell'istante; già l'ironico conosce una vita interiore che non può esser pienamente espressa in alcun singolo momento, in alcuna singola estrinsecazione; l'etico svolge positivamente questa intima vita, operando con fedeltà nella famiglia e nello Stato; l'umorista considera tutte le relazioni umane come evanescenti di fronte alla eternità e vive in una rassegnazione malinconica, alla quale preferisce dare una espressione scherzevole; per il religioso la vita nel tempo è un costante tormento, perchè la esistenza finita e temporale è incommensurabile con la eterna verità; infine il cristiano considera questo tormento come un effetto del proprio peccato, e la opposizione del tempo e della eternità può essere per lui annullata, solamente in quanto la eternità stessa si manifesti nel tempo e venga trattenuta nel paradosso ch'è oggetto della fede.

Il Kierkegaard con questa scala voleva dimostrare, quanto grande àmbito di vita ideale fosse già possibile fuori dal Cristianesimo. Voleva porre termine in pari tempo all'amalgama di cristianesimo e speculazione nella teologia. Ma da ultimo il dolore provocato dalla tensione diventò per lui il vero criterio dell'altezza della vita, ed egli era abbastanza coerente per ricavar la conchiusione che nessuno soffre come Dio! — Egli entra qui nella più recisa opposizione con la conciliazione romantica di tutti gli opposti in una « superiore unità » e parimenti con la concezione corrente del Cristianesimo. Tale fu il motivo della lotta appassionata contro la Chiesa ufficiale, che riempì i suoi ultimi anni [L. VIII, *D)*, *d)*; vol. II, pag. 274-277].

C) Corrente secondaria di filosofia critica nel periodo romantico.

È un fatto significativo per la continuità nella storia della filosofia, che anche nel periodo del romanticismo e della speculazione ci sieno stati filosofi, che cercarono di portare a compimento una rigorosa trattazione critica ed empirica dei concetti fondamentali. Son qui da menzionare in prima linea due uditori del Fichte a Jena, i quali protestarono per tempo contro la presunzione che la via, per la quale egli e i suoi seguaci volevano continuare la filosofia kantiana, fosse la via giusta. Il Fries e lo Herbart debbono tuttavia la loro importanza non solo all'essere stati rappresentanti della filosofia critica, ma anche alla trattazione scientifica della psicologia, ond'essi stanno, principalmente lo Herbart, quali precursori della psicologia moderna. A quelli si rilega il Beneke, sul quale esercitò una decisa influenza la scuola inglese [L. VIII, *C)*; vol. II, pag. 226-229].

a) Jakob Friedrich Fries (1775-1843) fu educato, come lo Schleiermacher, in un collegio dei Fratelli Moravi, e sebbene l'ardente desiderio di libertà scientifica lo portasse di gran lunga oltre le idee de' suoi primi maestri, si mantenne tuttavia sempre in connessione con queste, principalmente nel rilievo che diede alla vita affettiva. Come professore a Jena partecipò alla festa di Wartburg, e gli fu perciò proibito di dare lezioni di filosofia. Attesta la sua versatilità il fatto ch'egli potè poi assumersi l'insegnamento della fisica.

Il Fries rilevò la mancanza di un fondamento psicologico della conoscenza di sè, nella quale il

Kant faceva consistere la filosofia critica. Secondo lui, era compito della psicologia scoprire e descrivere le forme spontanee, nelle quali lavora la nostra conoscenza. Dalla esperienza psicologica vengono dedotti poi, mediante analisi astrattiva, quei concetti fondamentali che sono l'espressioni scientifiche di queste forme. Ora, sebbene il Fries veda chiaro che noi non possiamo avere alcuna garenzia della completezza dei concetti fondamentali, trovati per questa via empirico-analitica, è tuttavia persuaso che il Kant sia riuscito a enumerar tutti questi fondamentali concetti (categorie) Egli crede alle tavole kantiane delle categorie e delle idee. — Per contro si scosta dal Kant, nella essenziale questione relativa alla fondazione della validità obbiettiva della conoscenza. Qui si trova d'accordo con il Maimon nel ritenere che il Kant non era riuscito a dare fondamento al diritto di applicare le categorie. Il Kant ha risposto alla « quaestio facti », non alla « quaestio iuris ». La verità può consistere soltanto nell'accordo della conoscenza mediata (ragione) con la immediata (percezione), e noi non andiamo pertanto mai oltre la fondazione subbiettiva. Nel misconoscimento di questo stato di cose il Fries ravvisa la causa dell'indirizzo ultraspeculativo dei romantici (« Neue Kritik der Vernunft », 1806-1807).

Secondo il Fries, il lavoro filosofico propriamente detto consiste nell'applicazione del metodo regressivo, analitico, il quale, movendo dal dato, cerca di trovare i concetti fondamentali che son condizione di ogni comprensione. Ha maggior importanza il metodo che non il sistema. Si richiede per quell'analisi una rigorosa trattazione scientifica della psicologia. La psicologia dev'essere una

scienza rigorosamente causale, che ha il proprio correlativo in una scienza esatta dell'aspetto corporeo della Natura. Qui il punto di vista del Fries è lo spinoziano. Per via di analogia egli giunge alla presunzione, che la esistenza ha dovunque un lato interiore, spirituale, del pari che un lato esteriore, materiale (« Psychische Anthropologie », 1820-1821).

Anche il metodo causale più rigoroso non conduce che dal finito al finito. Non c'è via scientifica per procedere all'infinito ed eterno. Ma quella stessa realtà che noi consideriamo nella scienza come mondo dei fenomeni, la consideriamo nella fede come sostenuta da un principio eterno. Possiamo designar questo principio soltanto in modo puramente negativo. Se la fede adopera espressioni positive, queste non posson avere che un valore simbolico. Il Fries porta il simbolismo alle sue ultime conseguenze, con maggiore purezza e coerenza che non il Kant e lo Schleiermacher (« Handbuch der Religionsphilosophie », 1832) [L. VIII, *C), a)*; vol. II, pag. 229-236].

b) Johann Friedrich Herbart (1776-1841), professore nelle Università di Conisberga e di Gottinga, si definisce da se stesso un « kantiano del 1828 », indicando con ciò tanto la sua adesione al Kant quanto la sua elaborazione critica ulteriore. Vuol partire dalla esperienza — ma si rende conto della impossibilità di arrestarsi a questa. Perocchè la esperienza manifesta contraddizioni che — in forza del principio logico d'identità — devon essere corrette: Le cose si modificano — e debbon pure rimaner le medesime cose! Proprietà diverse si trovano in una cosa medesima! E nel concetto dell'Io dal quale è voluto partire il Fichte per

fondar la filosofia speculativa, si trovano tutte due le contraddizioni: l'Io si sviluppa e deve pure rimaner identico a se stesso, e l'Io dev'essere una unità e ha pure un contenuto molteplice! — La correzione della esperienza contraddittoria deve tuttavia stare congiunta alla esperienza strettamente quant'è possibile; poichè noi dobbiamo attenerci al principio: tutto ciò ch'è apparenza è accenno a una realtà! (1) (« Hauptpunkte der Metaphysik », 1808). Vengono meno le contraddizioni, se si ammette una molteplicità di esseri esistenti (di reali): se una cosa si muta, ciò va spiegato con il venir essa considerata in rapporto con altre cose (altri reali) che non prima; se una cosa ha varie proprietà, ciò va spiegato con il venir essa considerata in rapporto con cose diverse (reali diversi). Così si corregge la esperienza con « il metodo dei rapporti ». Ma i rapporti non riguardan le cose come tali: per queste essi sono accidentali, e il metodo dei rapporti può essere pertanto chiamato anche « il metodo delle vedute accidentali ». Ciascun singolo reale è una posizione assoluta, indipendente da tutti gli altri reali. In due principii ha risalto la caratteristica della filosofia herbartiana: 1° Non si dànno avvenimenti nel regno dell'essere. 2° Qualsiasi continuo è escluso dalla realtà (« Allgemeine Metaphysik », 1828).

Che cosa sappiamo ora noi dei reali? Di fronte all'idealismo metafisico, lo Herbart afferma che le esperienze tratte dal campo della natura spirituale non hanno alcun privilegio su quelle tratte dal campo della natura materiale, quando si tratta di

---

(1) " So viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein ".

formare una idea della essenza della realtà. Ciò non ostante, quand' egli chiama «autoconservazione» la identità di un reale a mal grado de' suoi rapporti con altri reali, dal momento che noi abbiamo nelle nostre proprie sensazioni l'unico esempio di autoconservazione che ci sia accessibile, fa propriamente uso anche lui, come gl'idealisti metafisici, dell'analogia con i nostri fenomeni psichici [L. VIII, *C), b), a)*; vol. II, pag. 236-242].

È un reale anche l'anima. In essa le rappresentazioni si generano come forme dell'autoconservazione di fronte ad altri reali. E poichè, secondo lo Herbart, il reale sottostante ai fenomeni psichici dev'essere diverso da quello che sottostà ai fenomeni materiali, egli perviene a uno spiritualismo, diverso dal cartesiano soltanto perciò che l'azione scambievole ha luogo fra esseri non eterogenei ma omogenei. Così lo Herbart fonda in parte la sua psicologia sopra la sua metafisica («Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik», 1824-1825). Ma la necessità di ammettere un reale psichico è da lui fondata specialmente sul fatto, che le nostre rappresentazioni stanno in un rapporto reciproco di azione scambievole e di connessione. In parte si fondono (per assimilazione), quando cioè sono intimamente affini; in parte si associano in gruppi (complessioni) quando sono di qualità diversa (p. es. colori e suoni) e si presentano tuttavia insieme; in parte si arrestano od oscurano fra loro, se sono della stessa qualità, senza tuttavia potersi fondere. Quel che chiamiamo il nostro Io è il gruppo di rappresentazioni dominante, formato per assimilazione e complessione, dal quale dipende, che cosa debba avere sussistenza psicologica: poichè può

sussistere soltanto ciò che può venire appercepito, vale a dire fuso con le rappresentazioni dominanti. Lo Herbart fa qui tornare a mente la psicologia inglese dell'associazione, fondata dallo Hume e dallo Hartley.

Ma lo Herbart volle fondare la sua psicologia non soltanto sulla metafisica e la esperienza, bensì ancora sulla matematica. E ne trovò la possibilità nel fatto della inibizione. La psicologia matematica vuol trovare leggi determinate del reciproco arresto delle rappresentazioni. Non si può misurar le forze psichiche, come le fisiche, con movimenti nello spazio; ma lo Herbart ritiene di poter prender le mosse da ciò, che la somma della inibizione dev'essere, in qualsiasi momento, quant'è possibile piccola, poichè tutte le rappresentazioni tendono a conservarsi. Il problema sta allora nel determinare, come la inibizione vada ripartita fra le diverse rappresentazioni, contemporanee o tendenti a emergere. Quel presupposto si fonda sopra le teorie metafisiche dello Herbart, secondo le quali ciascuna rappresentazione è un atto di autoconservazione del reale psichico. Lo Herbart non è riuscito a trovar con il calcolo, movendo da questo presupposto, risultati chiari e consoni alla esperienza, e la sua importanza come psicologo non si fonda sopra questo tentativo di render esatta la psicologia [L. VIII, *C), b), b)*; vol. II, pag. 242-245].

Lo Herbart, che è in ciò prettamente kantiano, distingue determinatamente l'etica dalla filosofia teoretica. Secondo il suo convincimento, non c'è principio scientifico, che possa esser messo in pari tempo a fondamento della spiegazione della realtà e dell'affermazione del valore. I nostri giudizi di valore sono determinati involontariamente e spesso

inconsciamente da certe idee pratiche. Son queste i modelli che ci stanno dinanzi, quando giudichiamo la relazione armonica o disarmonica fra convincimento e azioni in uno stesso uomo o fra le aspirazioni di parecchi uomini in rapporto fra loro. Se troviamo disarmonia fra il convincimento di un uomo e la direzione del suo volere reale, questo contrasta alla idea di libertà interna; se è troppo languido il convincimento o la sua traduzione in atto, questo contrasta alla idea di perfezione. Analogamente, le idee di diritto, equità, benevolenza troveranno applicazione alle relazioni reciproche di più uomini. Si trovano le idee pratiche mediante analisi dei nostri giudizi sulle azioni umane, quando le circostanze sieno presenti, puramente e chiaramente, e interessi estranei sien tenuti lontani. Lo stesso Herbart accenna allo « spettatore imparziale » di Adamo Smith (« Allgemeine praktische Philosophie », 1808) [L. VIII, *C)*, *b)*, *c)*; vol. II, pag. 245-247].

c) Friedrich Eduard Beneke (1798-1854) quetamente combattè alla Università di Berlino una dura battaglia per la filosofia della esperienza, di fronte alla filosofia speculativa dominante. Lo si privò per qualche tempo persino del diritto di far lezione. Nonostante la grande influenza esercitata da lui sopra lo sviluppo della psicologia e della pedagogia, egli considerava la propria attività come vana, e par che lo scoramento lo abbia tratto alla morte.

Sul Beneke esercitarono influenza soprattutto il Fries e lo Schleiermacher. Voleva costruir la filosofia sopra la psicologia, svolgere cioè una dottrina psicologistica. Qui egli si contrappone nettamente allo Herbart, che voleva anzi fondar la

psicologia in parte sulla metafisica. Il Beneke si accosta alla scuola inglese e si definisce da sè scolaro del Locke. La sua psicologia ha carattere biologico. Descrive lo svolgimento della coscienza come uno sviluppo di germi o disposizioni date, che egli chiama facoltà originarie; sono le facoltà di sensazione e di movimento. Le facoltà originarie son legate a una tendenza: si cercano spontaneamente gli stimoli esterni, per mezzo dei quali le facoltà originarie possono pervenire a pieno sviluppo. Le esperienze per tal modo acquisite lasciano dietro di sè tracce o disposizioni, e mediante queste possono poi generarsi facoltà nuove, derivate. Ha dunque luogo una continua azione scambievole del cosciente e dell'incosciente. Tra i fenomeni psichici più speciali, il Beneke descrive principalmente la importanza della relazione di contrasto per la vita affettiva, e la tendenza di elementi psichici ad estender la propria impronta a tutto quanto lo stato psichico (« agguagliamento »). La diversità dei superiori dagl'inferiori gradi della vita cosciente va spiegata con la grande molteplicità e diversità degli elementi e dei processi cooperanti nella evoluzione della vita cosciente (« Psychologische Skizzen », 1825-1827. — « Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft », 1833).

Il passaggio dalla psicologia alla metafisica è operato dal Beneke, con chiara coscienza, mediante un'analogia: nella nostra esperienza interiore impariamo a conoscer una parte della esistenza, qual è in sè, e concepiamo poi naturalmente per analogia con noi stessi la parte della esistenza che conosciamo soltanto come essere esteriore, obbiettivo (la Natura materiale). Ma quest'analogia non lo travia a sostituire alla spiegazione meccanica

della Natura una interpretazione idealistica (« Das Verhältniss von Seele und Leib », 1826).

I giudizi etici, secondo il Beneke, hanno origine dalla riflessione sulla maniera in cui il nostro sentimento viene messo in movimento dalle azioni umane. Questo punto di vista predomina nello scritto giovanile « Physik der Sitten » (1822). In seguito il Beneke, sotto la forte influenza del Bentham, accentuò maggiormente il lato oggettivo dell'etica, considerando principalmente il modo in cui le azioni interessano il benessere di esseri viventi (« Grundlinie der Sittenlehre », 1837) [L. VIII, *C), c)*; vol. II, pag. 247-253].

D) **Passaggio dal romanticismo al positivismo.**

a) Dissoluzione della scuola hegeliana. — La grande influenza e l'ampia diffusione della filosofia hegeliana avevano la loro ragione principalmente nella conciliazione, che si presumeva raggiunta, di credere e sapere, ideale e realtà. Ma subito dopo la morte dello Hegel questi pretesi risultati furono minati nella loro base. Si revocò in dubbio, che la fede in un Dio personale e in una immortalità personale fosse conciliabile con la filosofia hegeliana (Fr. Richter: « Die Lehre von den letzten Dingen », 1833), e si affermò che non la cristologia ecclesiastica, bensì la concezione mitica della persona di Cristo era la conseguenza giusta della filosofia religiosa hegeliana (D. F. Strauss: « Leben Jesu, kritisch bearbeitet », 1835).

Sopra questa quistione gli hegeliani si divisero, e subito si parlò di una destra e di una sinistra

hegeliana. Affermava la destra (rappresentata particolarmente dal Göschel, dal Rosenkranz e da J. E. Erdmann) la coincidenza della dottrina del maestro, intesa rettamente, con la fede positiva e la dottrina della Chiesa. La sinistra invece, dalla dottrina del maestro, apparentemente tanto conservatore, trasse molto radicali conseguenze, sia nel campo della filosofia religiosa (Strauss e Feuerbach), sia in quello della filosofia giuridica e sociale (A. Ruge, Karl Marx, Ferdinand Lassalle).

Ma vi furono anche uomini che diedero ragione alla sinistra hegeliana nella tesi che lo hegelianismo non poteva servir di fondamento a un teismo, eppure ritennero di poter fondare un teismo per via intellettuale. Cercarono di mostrare che tutti i concetti fondamentali (categorie) si unificano infine nella idea di personalità, e che questa non può non essere riconosciuta come espressione della realtà suprema. C. H. Weisse (« Das philosophische Problem der Gegenwart », 1842) e J. H. Fichte, figliuolo del grande filosofo (« Grundzüge zum System der Philosophie », 1833-1846), furono i principali rappresentanti di questo indirizzo, al quale dovevan più tardi aderire il Lotze e il Fechner nelle loro idee di filosofia religiosa. Nella medesima direzione, come abbiam già veduto, si eran mosse molto tempo prima le idee dello Schelling. Una originale combinazione di filosofia teistica della religione e di filosofia umanistica del diritto si trova nei numerosi scritti di Ch. Fr. Krause, fra i quali dobbiamo nominare qui soltanto « Das Urbild der Menschheit » (1811).

Nelle « Logische Untersuchungen » (1840) di Adolf Trendelenburg, elegante e dotto pensatore, troviamo la critica più approfondita della fi-

losofia hegeliana, e in pari tempo un importante contributo positivo alla teoria della conoscenza [L. VIII, *D), a), b)*; vol. II, pag. 254-260].

b) Ludwig Feuerbach (1804-1866) sotto la influenza dello Hegel passò dalla teologia alla filosofia. Dopo aver esercitato per qualche tempo la libera docenza a Erlangen, si ritirò nella solitudine campestre e qui esplicò una ricca attività di scrittore. Ebbe a lottare negli ultimi anni con la povertà e la malattia.

Mentre nella scuola hegeliana la questione era di stabilire se le rappresentazioni religiose potessero venire convertite in concetti scientifici, senza smarrire il loro significato essenziale, il Feuerbach, come si fu allontanato definitivamente da questa scuola, si propose il còmpito di trovare la sorgente delle rappresentazioni religiose nei sentimenti e negl' impulsi umani, timore e speranza, brama e desiderio. Vuole spiegare psicologicamente la origine dei dogmi e penetra perciò in un ordine di pensieri, nel quale sono suoi precursori lo Hume e — con un senso storico più deficiente — il Kant e lo Schleiermacher. Dai documenti ufficiali della religione risale alla vita psichica che per loro mezzo è giunta a esprimersi. La sua opera principale nel campo della filosofia religiosa è « Das Wesen des Christenthums » (1841). Egli stesso teneva tuttavia in maggior conto la « Theogonie » pubblicata nel 1857.

La sua rottura con la filosofia speculativa diede occasione al Feuerbach di svolgere una nuova concezione della filosofia. Dopo avere promosso già nella sua bella monografia su Pierre Bayle (1838) una filosofia « analitico-genetica », egli tracciò in un piccolo scritto (« Grundsätze der Philosophie

der Zukunft», 1843) un programma della filosofia dell'avvenire, nel quale dava principalmente risalto alla individualità concreta di ogni singolo reale. Oggetto della filosofia dev'essere non già qualche cosa che trascende la esperienza, ma l'uomo dato nella esperienza e la Natura quale fondamento della esistenza sua. Con fervidi studi di scienze naturali egli cerca di determinare lo stretto rapporto fra uomo e Natura. Nel suo ultimo scritto («Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit», 1866) egli svolge poi la sua dottrina sulla relazione fra spirito e materia. Negli ultimi anni lo tennero occupato studi di etica, i cui risultati sono conservati purtroppo soltanto in frammenti interessanti (1) [L. VIII, *D), c)*; vol. II, pag. 260-263].

α) Secondo il Feuerbach, i fenomeni religiosi specifici traggono origine dal fatto, che lo sforzo appassionato di sodisfar i desideri del cuore spezza i limiti posti dalla ragione. Con ciò si spiega il carattere antirazionale, che hanno i fenomeni religiosi sopratutto nei loro punti culminanti. Il principio teogonico è il desiderio.

Da principio l'uomo non ha ragione di porre limiti a' suoi desideri e alle rappresentazioni condizionate dai desideri stessi; egli assegna loro una validità incondizionata. È nella natura del sentimento, di convertire il proprio oggetto in infinito, pur considerandolo sempre come reale. Sorge il dubbio soltanto quando l'uomo impara a conoscer i propri limiti; allora comincia a distinguere fra soggettivo e oggettivo.

---

(1) Una istruttiva monografia sul Feuerbach fu pubblicata da Fr. Jodl nella serie dei Classici della Filosofia, del Frommann.

I predicati religiosi sono contenuti di desideri umani. Il cielo e gli attributi degli dei sono sintomi di quel che ha appagato i cuori umani: Dio è personale, cioè la vita personale ha valore, è «divina». Dio è amore, cioè l'amore ha valore, è «divino». Dio soffre, cioè la sofferenza ha valore, è «divina». Così si deve, per intender la religione, convertire i suoi predicati in soggetti e i suoi soggetti in predicati. Ciò appare con la massima chiarezza nel Cristianesimo. Qui il sentimento acquista una interiorità e una intensità, ma in pari tempo anche una illimitatezza, quale il Paganesimo non conosceva. Così il dolore come l'amore vengono più profondamente sentiti, e perciò anche proiettati come cose divine con maggiore forza e sicurezza.

Ma se l'uomo trasferisce nel cielo e nell'essere divino tutto ciò che ha valore, sente tanto più profondamente in sè il vuoto e la miseria. Così si spiega ch'egli senta se stesso come finito e peccatore. In questo forte contrasto vive e opera la religione, se ci atteniamo alle sue forme originarie. Il desiderio teogonico non si agita bene che in queste forme; più tardi illanguidirà. Così si deve distinguere principalmente fra il Cristianesimo originario e il «Cristianesimo dissoluto, privo di carattere, comodo, letterario, civettuolo, epicureo, del tempo moderno».

Fra religione e civiltà sussiste un rapporto inverso. Son due vie opposte per le quali l'uomo spera di conseguire i suoi fini, e quanto più si affida a una, tanto più rinuncia all'altra. È simile il rapporto dell'etica e della religione. Quanto più nettamente è accentuata la differenza fra Dio e l'uomo, tanto più le proprietà attribuite a Dio

(amore, giustizia, ecc.) vengono prese in tutt'altro senso che se fossero riferite a uomini, e l'uomo deve allora rinunciare alla propria coscienza e ragione naturale, per obbedire alla volontà divina, anche se questa comandi qualche cosa che contrasti con l'amore e la giustizia umana.

Non vanno perduti reali valori, se viene abbandonata la fede religiosa. Viene semplicemente abolita la proiezione. Conserviamo come soggetto quel che in religione era predicato [L. VIII, *D), c), a)*; vol. II, pag. 263-268].

β) Nella sua concezione generale della filosofia, il Feuerbach si accosta al psicologismo del Fries e del Beneke: e la sua concezione ha pure punti di contatto con il positivismo comtiano. Egli non affronta espressamente i veri e propri problemi gnoseologici. Eppure, senza presupposti gnoseologici, non s'intende la sua posizione di fronte al materialismo. Al materialismo egli si contrappone da un punto di vista analogo a quel che assume di fronte alla teologia. Alla stessa maniera ch' egli considera non già l' uomo come creatura di Dio, ma al contrario la rappresentazione di Dio come creatura dell'uomo, così egli vuole anche considerare non già l'uomo come creatura della materia, bensì inversamente la materia come un concetto formato nell'uomo. Dall'uomo, egli afferma, si deve partire. Vivere, sentire, pensare è qualche cosa di assolutamente originale, geniale, non copiabile, non sostituibile! L'uomo va concepito in pari tempo come essere spirituale ed essere corporeo, e il problema è di trovar un punto di Archimede fra spiritualismo e materialismo [L. VIII, *D), c), b)*; vol. II, pag. 268-270].

γ) Già in «Pierre Bayle» (1838) il Feuer-

bach aveva affermato in modo penetrante la indipendenza dell'etica dalla religione. Nella « Essenza del Cristianesimo » additò l'amore umano come il sentimento, nel quale si manifesta nel singolo individuo la unità della specie. Più tardi diede risalto alla tendenza eudemonistica individuale, ma non come fine, bensì come fondamento: soltanto chi sa per esperienza propria che cosa sia soffrire bisogno e ingiustizia, può sentir pietà per gli altri. Ma l'etica non conosce una tendenza eudemonistica isolata. La stessa natura con il rapporto reciproco dei due sessi ha risolto il problema del passaggio dalla egoistica tendenza alla felicità, al riconoscimento dei doveri verso gli altri. I sentimenti di solidarietà e di comunione si generano, in quanto che la esistenza di singoli individui si dimostra in stretta connessione con la esistenza di altri individui [L. VIII, *D)*, *c)*, *c)*; vol. II, pagine 270-271].

LIBRO SETTIMO

Il Positivismo.

Romanticismo e positivismo sono i due grandi indirizzi del pensiero nel secolo XIX. Quello prende le mosse dalle forme e dagl' ideali del pensiero, questo da ciò ch'è realmente dato; « positivo » significa anzi tutto «reale, posto, dato». Per quanto diversi, anzi opposti, significano tuttavia entrambi, ciascuno a modo suo, una reazione contro il secolo dell'illuminismo, della critica, della rivoluzione. Comune a entrambi l'aspirazione a profondarsi nelle grandi realtà della Natura e della storia. — Il positivismo non sorse come una reazione contro il romanticismo, sebbene sia passato in prima linea, soltanto dopo che il predominio del romanticismo era stato infranto. Storicamente si possono seguire, risalendo fino al principio dell'Ottocento, le radici dei due indirizzi.

Mentre la filosofia romantica ebbe la sua patria in Germania, il positivismo ha principalmente la sua sede in Francia e nell'Inghilterra. Qui diamo alla parola « positivismo » quel senso più ampio, nel quale non soltanto è positivista il Comte, ma anche uomini come il Mill, lo Spencer, il Dühring, l'Ardigò [L. IX; vol. II, pag. 279-281].

A) La filosofia francese nell'Ottocento prima del Comte.

Al principio dell'Ottocento possiamo distinguere in Francia tre scuole: autoritaria, psicologica (« ideologica ») e sociale. La prima è una reazione radicale contro il secolo 18°; la seconda è una continuazione e una correzione della filosofia illuministica francese; la terza è una formazione nuova, contenente il germe del positivismo.

a) Joseph de Maistre, capo della scuola autoritaria, combatte la filosofia, e anche la scienza naturale, tosto che questa cerchi di andar al di là d'indagini affatto speciali. Eppure egli ha una sua filosofia, che ricorda quella del Malebranche. Ciò ch'è materiale, non può essere causa; ogni causa è spirituale, e il tipo di qualsiasi causalità ci è dato nella nostra immediata coscienza del volere. La concezione del cosmo deve tuttavia essere determinata non da ricercatori e da pensatori, bensì dalle autorità costituite da Dio nello Stato e nella Chiesa. La storia ha pure dimostrato a sazietà la impotenza della ragione umana! La filosofia del Settecento era nientemeno che una congiura contro ciò ch'è santo. Soltanto il riconoscimento della infallibilità del Papa potrà porre un termine alla infelicità degli uomini e portare la pace sociale (« Les Soirées de St.-Pétersbourg », composte nel 1809, pubblicate soltanto nel 1821) [L. IX, *A)*, 1), *a)*; vol. II, pag. 282-4].

b) Fra le bufere della Rivoluzione ci fu una piccola schiera di pensatori, che si tenne fedele alla ricerca filosofica. Erano discepoli del Condillac, ma introdussero nella sua dottrina correzioni signifi-

cative. Così il medico **Cabanis** mette particolarmente in luce la influenza delle condizioni organiche interiori sopra la evoluzione spirituale. Descrive il sentimento vitale, che, determinato soltanto mediatamente dalle impressioni esterne, forma così un fondamento della vita spirituale, relativamente indipendente dal mondo esterno. In stretta connessione con il sentimento vitale sta l'istinto, che presuppone un corredo originario di energia. Così l'uomo non è, come nel Condillac, affatto passivo di fronte alle impressioni del mondo esterno (« Rapport du physique et du moral de l'homme », 1802). Da singole espressioni — egli dice, per esempio, che si secernono i pensieri nel cervello, come la bile nel fegato — sembra avvicinarsi al materialismo. Ma egli non voleva presentar una metafisica, e in uno scritto postumo (« Lettre sur les causes premières ») si esprime piuttosto in senso spiritualistico. — In direzione simile a quella del Cabanis, operò il **Destutt de Tracy** nell'opera « Éléments d'Idéologie » (1801). Per ideologia intendeva semplicemente la teoria delle rappresentazioni. Napoleone che aveva, negli adepti di questa scuola, decisi avversari del suo dispotismo, adoperava invece la parola « ideologo » come un termine di scherno, per designar un idealismo visionario e astratto (1) [L. IX, *A)*, 1), *b)*; vol. II, pag. 285-287].

Anche il **Maine de Biran** (1766-1824) svolse da principio la sua attività insieme con il Cabanis

(1) Sul significato teoretico e pratico di tutto questo indirizzo ha scritto una erudita monografia il **Picavet** (" Les idéologues ", 1891).

e il Tracy. Egli occupò sotto la repubblica, l'impero, la ristorazione alti gradi nella legislazione e nell'amministrazione; ma il suo talento e la sua inclinazione erano indirizzati alla vita interiore. Autoosservazione e analisi lo trassero a poco a poco, ad attribuire all'attività psichica una importanza di gran lunga maggiore, che non avessero fatto il Condillac e gl'ideologi. La dottrina della passività, del Condillac, era secondo lui confutata dall' « apperception immédiate ». In analisi interessantissime egli descrive il contrasto fra stati passivi e attività interiore. La sua propria natura sembra averlo reso atto in modo specialissimo a esperienze di tal fatta (1). — Si dichiara non soltanto contro il Condillac, ma anche contro il De Maistre e la sua scuola: anche costoro infine consideran pure l'anima come affatto passiva, in quanto che essa riceve tutto dalle autorità (del pari che, nel Condillac, dalle cose esterne).

Nella coscienza dell'attività volontaria il Biran trovò così la origine delle categorie (principalmente di quella della causalità) come la base della morale. — In seguito il suo psicologismo mise capo al misticismo, in quanto che egli pose, aderendo alla distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sè, « la vie de l'esprit » come immediata partecipazione a qualche cosa che trascende ogni fenomeno, e pose questa « vita dello spirito » sopra « la vie humaine », la vita attiva della ragione e

(1) Si veda il suo " Journal intime ", nel libro del Naville: " Maine de Biran, sa vie et ses pensées ", 1857. — Cfr. pure: " Rapports du physique et du moral ", Œuvres philos., IV.

della volontà (« Nouveaux essais d'anthropologie ». Œuvres inédites, 1859) [L. IX, *A)*, 1), *b)*; vol. II, pag. 287-292].

Il celebre fisico A. M. Ampère (1775-1836), del quale conosciamo le idee filosofiche principalmente dalla interessante corrispondenza con il Biran (pubblicata dal Barthélemy St.-Hilaire in « Philosophie des deux Ampères »), fu tratto dalla dottrina dell' amico suo a ricerche sopra quelle connessioni di sensazioni e di rappresentazioni, che sono indipendenti dalla nostra attività consapevole. Distingue tra fusione (« concrétion ») e associazione di rappresentazioni indipendenti (« commémoration »): assegna alla prima il riconoscimento immediato. In gnoseologia si allontana dal Biran (e dal Kant) per ciò che attribuisce validità assoluta ai concetti di relazione (causalità, numero, tempo, spazio) e in essi ravvisa un ponte dai fenomeni alle cose in sè (« Essai sur la philosophie des sciences », 1834-43) [L. IX, *A)*, 1), *b)*; vol. II, pag. 292-296].

Originariamente è uscito dalla scuola psicologica il così detto eclettismo, che fu per lungo tempo la filosofia ufficiale della Francia. Dopo che il Royer Collard, aderendo alla « common sense philosophy » del Reid, aveva combattuto alla Sorbona la dottrina del Condillac, Victor Cousin (1792-1867) cominciò a svolger la sua splendida attività di maestro, nella quale cercò da prima di combinar le dottrine del Reid e del Biran, e più tardi presentò una esposizione popolare e retorica delle idee dello Schelling e dello Hegel. Egli riteneva di potere con l'osservazione psicologica pervenire a un punto, nel quale si riveli una ragione universale e la verità possa venire afferrata im-

mediatamente. Per virtù di questa intuizione egli trova possibile ricavare e mettere insieme, dai vari sistemi che sono, ciascuno per sè, unilaterali, quel che c'è di vero e di sano (« Du vrai, du beau et du bien », 1838) [L. IX, *A)*, 1), *b)*; vol. II, pag. 296-300].

c) Nella scuola sociale fondata dal Saint-Simon (1760-1825) è da ricercar l'origine del positivismo. Era proposito del Saint-Simon preparare una riforma sociale; ma questa egli riteneva possibile solamente qualora si fondasse una nuova concezione dell'universo, che potesse essere per l'epoca attuale quel ch'era stato il Cristianesimo per il Medio evo. Tale nuova concezione dell'universo deve, secondo la opinione del Saint-Simon, esser edificata sopra una enciclopedia delle scienze positive, tanto più che ora si deve riuscire a ciò, che gli uomini, invece di sfruttarsi reciprocamente, sfruttino con il lavoro associato la Natura. La storia delle scienze mostra che esse cominciano con premesse teologiche, ma costruiscono a poco a poco sovra premesse puramente naturali. Compiuta questa evoluzione, potrà esser fondata la filosofia positiva (Hippolyte Carnot, « Doctrine de Saint-Simon », 1829). — Sotto la influenza del Saint-Simon, Auguste Comte scrisse il suo primo lavoro notevole: « Plan des travaux scientifiques pour réorganiser la société » (1822) [L. IX, *A)*, 1), *c)*; vol. II, p. 300-304].

B) **Auguste Comte** (1798-1857)

studiò alla scuola politecnica di Parigi. Ma quando questa fu chiusa dai Borboni a causa delle idee rivoluzionarie che ancor vi dominavano, egli con-

tinuò per proprio conto i suoi studi, e diede loro in pari tempo un carattere enciclopedico: a questo contribuì anche la sua relazione con il Saint-Simon. Questa relazione cessò, perchè il maestro voleva subordinare troppo la scienza alle sue idee di riforma. Con una stupefacente concentrazione ed energia di lavoro, il Comte recò poi a compimento la sua esposizione enciclopedica della filosofia positiva. Ne' suoi ultimi anni il suo pensiero assunse un carattere più soggettivo e mistico, considerandosi egli come fondatore di una religione della umanità, sino al punto d'istituire una specie di culto [L. IX, *A)*, 2), *a)*; vol. II, pag. 304-314].

α) La civiltà moderna soffre, in questo eran d'accordo il Saint-Simon e il Comte, per la prevalenza dello spirito critico e rivoluzionario. Vi fa difetto la concordia nel modo di pensare e di sentire, e perciò anche la cooperazione a fini comuni. La società antica aveva avuto un fondamento comune nella teologia. Soltanto la scienza positiva può formare ora un tale fondamento. Si deve innalzare un edifizio di pensieri, che possa figurare con la stessa autorità ch'è riconosciuta alle scienze singole, ciascuna nel campo suo. E la storia mostra che c'è una stretta connessione fra i gradi di sviluppo della società e i gradi di sviluppo della scienza. Per questo è di così alto interesse la evoluzione delle scienze attraverso i tre stati, teologico, metafisico, positivo. Il Comte, nella sua opera principale «Cours de philosophie positive» (1830-1842), svolge la legge dei tre stati, presentando in pari tempo una classificazione delle scienze e una esposizione enciclopedica del sapere positivo del tempo suo.

Nello stato teologico il sapere umano non do-

mina che una ristretta sfera di fenomeni, e alla imaginazione resta perciò assegnata una grande parte. Il vincolo che può qui legare i fatti per la mente umana, è la rappresentazione di dei e di spiriti. Gli avvenimenti del mondo trovano la propria spiegazione soltanto con l'aiuto di questa rappresentazione, e la importanza della teologia per la storia della civiltà si fonda precisamente sulla funzione ch'essa esercita in questo primo grado della scienza come legame intellettuale. Anche praticamente aveva importanza, essendo allora la morale fondata essenzialmente sopra l'autorità religiosa. — Nello stato teologico è particolarmente significativo il passaggio dal feticismo al politeismo, perocchè soltanto allontanandosi gli esseri divini dai singoli fenomeni naturali, si rese possibile uno studio puramente sperimentale di questi.

Nello stato metafisico la spiegazione dei fatti naturali viene trovata non più in enti personali, ma in energie o idee universali. Si ammettono così tante energie specifiche, quanti sono i gruppi specifici di fenomeni; si parla di una energia chimica, di una energia vitale, ecc., e da ultimo si pone a fondamento di tutto l'insieme dei fenomeni la idea di Natura (equivalente astratto della idea di Dio). Alla imaginazione religiosa è subentrata la riflessione speculativa. Il progresso sta in ciò, che le energie o idee significano una regolarità e immutabilità maggiore, di quel che si aspettava da dei e spiriti. Ma lo stato metafisico ha tuttavia un carattere prevalentemente negativo e critico. Distrugge le autorità e pur non conduce a una positività nuova. È l'epoca dell'individualismo.

Nello stato positivo, imaginazione e riflessione vengono parimente subordinate alla esperienza.

Criterio unico della verità è l'accordo con i fatti. Il positivismo non abbandona tuttavia i fatti a se stessi, nel loro isolamento; cerca le leggi, cioè le relazioni costanti dei fenomeni. La scienza costruisce sul fondamento della immutabilità delle leggi naturali, presentita già dai Greci, ma chiaramente enunciata nell'epoca moderna da Bacone, Galileo, Cartesio, veri fondatori della filosofia positiva. — Non si può ricondurre le molte leggi a una legge unica. La nostra conoscenza può giungere soltanto a unità subbiettiva, non obbiettiva. La unità subbiettiva consiste nell'applicare a fondo lo stesso metodo dappertutto — la spiegazione dei fatti con i fatti. Questa unità del metodo rende possibile una comunità degli spiriti, quale non si è verificata più, dopo il Medio evo.

La diversità degli stati ha il proprio fondamento in parte nella diversa ampiezza della esperienza data, in parte nella diversità dei punti di vista posti a fondamento della spiegazione della natura. Prima che si potesse trovare questa spiegazione nei fatti stessi, dovevano essere state poste a fondamento della interpetrazione della Natura la imaginazione e la speculazione [L. IX, *A)*, 2, *b)*; vol. II, p. 315-324].

β) Con la dottrina dei tre stati è strettamente connessa la classificazione delle scienze. Questa cioè si fonda anzitutto sopra l'ordine di successione, in cui le diverse scienze sono entrate nello stato positivo. Prima si presenta qui la matematica, diventata positiva già presso i Greci, poi progressivamente l'astronomia, la fisica, la chimica, la biologia e la sociologia (teorica della società). Ma questa successione ci mostra in pari tempo un progressivo passaggio dalla semplicità dei rispettivi oggetti alla « complication »: quanto

più semplici sono gli oggetti di una scienza, tanto più rapidamente essa diventerà positiva. Inoltre la successione ci mostra un costante trapasso dalla universalità alla specialità: le leggi matematiche valgono per tutti i fenomeni, le leggi astronomiche, fisiche, chimiche, biologiche, per gruppi sempre più limitati, e la sociologia per il gruppo più limitato di tutti. Finalmente in quella successione troviamo anche un graduale trapasso dal predominare del metodo deduttivo al predominare della induzione. — Questi quattro punti di vista della classificazione sono, com'è facile vedere, strettamente connessi fra loro.

Fra i dominii della esperienza, corrispondenti alle diverse scienze, non c'è connessione continua. Anche entro uno stesso dominio, si dà discontinuità, così fra le varie energie psichiche, fra le specie organiche, ecc. — Il Comte non conosceva la legge di conservazione della energia, che in verità non era al tempo suo universalmente ammessa, e non visse abbastanza per assistere all' apparire del Darwin.

Nella sua classificazione si rileva la mancanza della logica, che avrebbe dovuto avere il suo posto prima della matematica, e della psicologia, che andava intercalata fra biologia e sociologia. — Lo stesso Comte nella fase ulteriore del suo pensiero aggiunse l'etica, come settima scienza. Secondo il suo modo di vedere, essa è più speciale della sociologia, perchè più di questa scende all'individuale, e principalmente mette in rilievo la vita affettiva, che non ha altrettanto interesse per la sociologia [L. IX, *A)*, 2, *c)*; vol. II, pag. 324-330].

γ) Il positivismo del Comte non è empirismo. La teoria degli stati, anzi, presuppone appunto che

i fatti devon essere sempre connessi; la questione è soltanto di determinare, donde si debba prendere il legame. Nello stato positivo la connessione può essere attuata per due vie. Noi mettiamo insieme fenomeni dati simultaneamente, secondo le somiglianze della loro costituzione e delle loro leggi. Cerchiamo di ordinare fenomeni successivi in serie temporali continue. Quella è una spiegazione statica («par similitude»); questa, dinamica («par filiation»). In entrambi i modi sodisfacciamo alla tendenza del nostro spirito verso la unità, e troviamo il costante nelle variazioni («Discours sur l'esprit positif», 1844).

L'attività intellettuale sintetica, presupposta qui dal Comte, non fu da lui studiata più da vicino. Nelle sue opere non si trovano analisi gnoseologiche nè psicologiche. La sua concezione della conoscenza è biologica: la nostra conoscenza è determinata dall'azione reciproca fra il nostro organismo e il mondo esterno, il nostro intelletto e l'ambiente. La elaborazione delle impressioni ricevute dall'esterno procede secondo le leggi del nostro organamento, ed ogni conoscenza è perciò determinata da una relazione di soggetto e oggetto. In questa dottrina biologica della conoscenza il Comte ritiene di essere un seguace di Aristotele e del Kant. — Nella sua fase ulteriore accentua sempre più il carattere subbiettivo della nostra conoscenza, sinchè alla fine egli costruisce un sistema subbiettivo, in luogo del sistema obbiettivo presentato nel «Cours de philosophie positive» [L. IX, *A)*, 2, *e)*; vol. II, pag. 337-340].

b) La parola «sociologia» fu coniata dal Comte e, per quanto discutibile dal punto di vista filologico, ottenne a poco a poco diritto di cittа-

dinanza nel linguaggio scientifico. La sociologia come la intende il Comte comprende quel che una volta si chiamava filosofia della storia, e inoltre economia politica, etica e grandi sezioni della psicologia. Anche nel campo della sociologia come in altri si deve distinguere fra statica e dinamica.

Appartiene alla statica sociale la dottrina delle relazioni scambievoli tra i fattori della società, p. es. fra le idee, i costumi e le istituzioni. È compito delle istituzioni soltanto di regolare quel che si è sviluppato mediante libera cooperazione. Diritto e Stato hanno importanza subordinata, in confronto con la evoluzione spontanea, e il concetto del diritto è subordinato a quello di dovere. Il concetto di dovere scaturisce dalla coscienza che ha l'individuo di essere membro del tutto. E questa coscienza si genera, quando si sente e riconosce la solidarietà di tutta la vita umana. Involontariamente gli uomini seguono l'impulso alla socialità, e soltanto in seguito scoprono la utilità che ne ritraggono. Il Comte considera come suoi precursori su questo punto lo Hume e Adamo Smith. Già nella biologia trova i primi germi della solidarietà: nell'istinto sessuale e nell'istinto di curar la prole. Nel mondo umano si compie poi un processo costante di educazione all'altruismo (altra parola coniata dal Comte!). Come singolo e isolato l'individuo non è che un'astrazione. La famiglia è la unità sociale; in essa è non soltanto « association », ma completa « union ». Nelle comunità maggiori ha importanza principalmente la cooperazione degli uomini in vista di fini comuni e sotto la direzione di comuni idee. La idea suprema è la idea della umanità, alla quale deve servire ogni evoluzione individuale e sociale. — Il Comte polemizza contro

la distinzione tra funzioni private e pubbliche. Questa distinzione è moderna; era ignota al mondo greco come al Medio evo. È ufficio della filosofia positiva, sviluppare una disposizione dell'animo, per virtù della quale tutti possano sentirsi collaboratori del gran Tutto. Principalmente importa incorporare nel sistema sociale il proletariato, che è esistito fin dall'abolizione della schiavitù.

Alla dinamica sociale appartiene la legge dei tre stati, che ci è già nota. Ai diversi stadi di evoluzione intellettuale corrispondono gradi determinati di evoluzione sociale e politica. Allo stato teologico corrisponde il militarismo; è il periodo delle autorità regolatrici. Allo stato metafisico corrisponde la sovranità dei giuristi («legisti»); è loro compito di ordinare i diritti delle varie classi, particolarmente del medio ceto, di fronte ai guerrieri e agli ecclesiastici. Allo stato positivo corrisponde l'industrialismo; la divisione del potere viene ora determinata dalle forze produttive, e le questioni sociali sostituiscono quelle politiche [L. IX, *A)*, 2, *d)*; vol. II, pag. 330-336].

ε) In una opera successiva («Politique positive», 1851-1854), il Comte voleva porre la base di una nuova religione, la religione della umanità (Il titolo completo è pertanto: «Politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité»). Mentre nel «Cours» prendeva le mosse dal mondo o dalla Natura e voleva giungere a intender l'uomo sul fondamento della conoscenza della natura, questo metodo obbiettivo doveva ora essere sostituito da uno subbiettivo. Si doveva considerare tutta la Natura dal punto di vista umano, e rappresentare la umanità come l'Ente supremo («le grand être»). Deve ora aver voce

in capitolo il sentimento e non soltanto l'intelletto, e la sintesi, la concezione unitaria prevaler sopra l'analisi e la specializzazione. La nuova religione è un culto della umanità, della quale tutti siamo membri, — noi che viviamo ora, del pari che i morti e gli ancor non nati. Tutti i pensieri e le azioni debbono esser indirizzati allo svolgimento del «grande Essere». La costituzione dell'avvenire dovrà essere una sociocrazia, una comunità sociale senza istituzioni fisse. I patrizi dirigono la produzione, mentre i proletari rappresentano la energia, i filosofi la ragione e le donne il sentimento. Nella opinione pubblica e nel diritto di sciopero saran date sufficienti garanzie contro le usurpazioni delle autorità temporali e spirituali. — Così il fondatore del positivismo finì come utopista romantico. Su questo punto la sua scuola si divise, tenendo fede alcuni (come il Littré) alla dottrina del «Cours», mentre altri (come il Lafitte e il Robinet) considerarono la «politique positive» come la reale conclusione della filosofia positiva [L. IX, *A)*, 2, *f)*; vol. II, pag. 340-345].

C) La filosofia inglese nell'Ottocento prima di J. S. Mill.

In Germania come in Francia il passaggio dal XVIII al XIX secolo si operò attraverso una rivoluzione — in Germania la rivoluzione romantica nel campo del pensiero, in Francia la rivoluzione politica. In Inghilterra, all'incontro, vigorosi pensatori filosofici cercarono di applicar fecondamente i principii del Settecento ai problemi dell'Ottocento. Ne' suoi principali rappresentanti, la filo-

sofia inglese del secolo scorso ha perciò una impronta radicale ed empirica. Jeremy Bentham e James Mill, rappresentanti decisi dell'illuminismo radicale, esercitano nei primi decenni del secolo una forte influenza, e John Stuart Mill cerca poi in parte di svolgere coerentemente i loro principii, in parte di adattarli alla nuova impostatura dei problemi, resa necessaria dal romanticismo del Coleridge e del Carlyle, e dal criticismo dello Hamilton e del Whewell [L. IX, *B)*; vol. II, pag. 346-348].

a) I più importanti scritti filosofici di Jeremy Bentham (1748-1832) erano già usciti nel secolo XVIII (« A Fragment on Government », 1776; « Principles of Moral and Legislation », 1789). Ma solo nel secolo XIX pervennero a decisiva influenza. Il Bentham che condusse vita privata di studioso, assorto in sforzi ininterrotti di riforme sociali e giuridiche, si propose come compito principale di riformare la legislazione inglese; invocava la codificazione delle leggi (la parola « codificazione » è stata coniata da lui stesso), la riduzione delle spese processuali, la riforma del sistema penitenziario, e l'allargamento del suffragio politico. In teoria egli pose come principio morale fondamentale quello della massima possibile felicità del massimo numero possibile, asseverato già dallo Hutcheson. Alla stregua di questo principio che a suo avviso è evidente, dev' esser giudicata qualunque azione, istituzione, qualità e motivo. Il Bentham polemizza e contro il così detto diritto naturale e contro la morale fondata sopra l'autorità e la tradizione. Esamina la intensità, la durata, la sicurezza, la prossimità, la purezza e la fecondità dei sentimenti piacevoli, che sono determinati da un'azione e sono condizioni del suo valore. Studia

i motivi delle azioni per vedere quali debbano essere favoriti e quali inibiti. Nel bene inteso interesse trova il motivo sul quale si può fare massimo assegnamento, perchè egli crede a un'armonia di tutti gli interessi personali bene intesi, cosicchè l'individuo già per calcolo prudenziale non può non interessarsi al bene generale. In uno scritto postumo (« Deontology »), questo pensiero, forse per effetto d'interpolazioni dell'editore, è espresso molto unilateralmente e crudamente [L. IX, *B)*, 1, *a)*; vol. II, pag. 348-353].

James Mill (1772-1836), amico del Bentham, era un fervido propugnatore dell'applicazione radicale del principio di utilità. Quest'uomo energico, escluso dal Parlamento per la posizione che occupava come alto impiegato nella Compagnia delle Indie, influì come consigliere dei politici radicali, che si adoperavano per la riforma parlamentare e soprattutto per la emancipazione del medio ceto. In teoria cercò di dare fondamento psicologico all'etica del Bentham, al così detto utilitarismo. E un tale fondamento trovò nella psicologia associazionistica, fondata dallo Hume e dallo Hartley e che egli semplificò, riconducendo tutte le connessioni di rappresentazioni all'associazione per contiguità, cioè fra rappresentazioni che sovente si presentano insieme (« Analysis of the Human Mind », 1829). Egli dà principalmente importanza al fatto, che l'associazione può esser intima così da generarsi un tutto nuovo, il quale non ricorda affatto gli elementi originari. A questa maniera cerca di spiegare p. es. come si possano formare sentimenti non egoistici (« disinteressati »): sono sentimenti secondari: si producono perciò, che qualche cosa, che dapprima eccitava piacere sol-

tanto come mezzo, diventa più tardi fine e opera ora eccitando piacere immediatamente. La immediatezza della coscienza morale trova in ciò la propria spiegazione psicologica (1) [L. IX, *B)*, 1, *a)*; vol. II, pag. 353-358].

b) Agli energici propugnatori della psicologia e della morale empirica ed analitica si contrappose un indirizzo romantico che sorse sotto la influenza tedesca ed ebbe i suoi rappresentanti più eminenti nel Coleridge e nel Carlyle.

Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) aderì con entusiasmo nella prima gioventù alla psicologia associazionistica. Ma in seguito diventò ostile a ogni analisi e ad ogni aspirazione a spiegare la vita spirituale con leggi elementari, e proclamò, d'accordo con lo Schelling, la totalità intuita per divinazione in antitesi all'empiria che tutto sminuzza. In particolar modo tuttavia egli si giovò della opposizione kantiana fra « intelletto » e « ragione »; mise in conto al puro « intelletto » tutta la critica religiosa, per metterla poi da parte con un appello al punto di vista superiore della « ragione », che è la facoltà delle idee e dei concetti di totalità. Polemizzò, ciò non ostante, non soltanto contro i liberi pensatori, ma anche contro la teologia irrigidita in formule dommatiche. La sua grande opera, che doveva dimostrare la concordanza tra Cristianesimo e filosofia, non fu scritta mai; si può imparar a conoscere le sue idee dallo scritto « Church and State » (soprattutto dall'appen-

---

(1) La migliore esposizione di questa teoria è data dal Mill nell'appendice *B* al suo scritto polemico: " Fragment on Mackintosh ", 1835.

dice) e dalla «Biographia literaria», del pari che dal « Table-talk » [L. IX, *B)*, 1, *b)*; vol. II, pag. 358-361].

Thomas Carlyle (1792-1881) non voleva conseguir una conoscenza « superiore »; fa oggetto di satira il « chiaro di luna trascendentale » del Coleridge. Voleva costituire un fondamento nuovo della fede e della condotta, e ad esso lo avviò lo studio del Goethe e della filosofia romantica. Era l'aspirazione sua, di affrancarsi dalle ricerche scientifiche, le quali non sono mai conchiuse. Dopo essersi, nella prima gioventù, adoperato per sciogliersi da vedute materialistiche, nutrì un aborrimento romantico per l'analisi e la critica. La sua polemica è particolarmente volta alla « filosofia della causa e dell'effetto » e all'etica utilitaria. Appoggiandosi alla distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sè, espone nel suo scritto più profondo « Sartor resartus » (1833) la sua « filosofia dei vestiti »: Il mondo è la veste della Divinità; la scienza naturale studia la veste, senza conoscer colui che la indossa. La Natura è un grande simbolo, una rivelazione d'idee, che nessun metodo scientifico può afferrare. È compito della filosofia, di continuare a ridestar sempre negli uomini il senso delle meraviglie della esistenza, quando l'abitudine lo abbia illanguidito. Anche le nostre rappresentazioni religiose sono vesti della Divinità, ma si deve tessere a quando a quando alla Divinità una veste nuova.

Nella sua concezione pratica della vita il Carlyle manifesta particolarmente due caratteristiche. — Tutto quel ch'è grande avviene nella quiete, nel silenzio. I grandi fatti si compiono senza espressa coscienza. La piena chiara coscienza rende tutto piccolo e meccanico. La verità suprema può esistere per l'uomo soltanto in forma di simbolo; il

simbolo tace e parla, dissimula e rivela a un tempo stesso. — Nei grandi uomini, negli eroi abbiamo la rivelazione suprema (« On Heroes and Hero-worship », 1841). Son le guide e i modelli, i fondatori di ogni bene. L'eroe può presentarsi come profeta, poeta o statista; ma sempre rappresenta la grande concentrata energia della vita, e nelle parole e nelle opere sue si fan palesi gli occulti pensieri del movimento vitale. Tali eroi sono principalmente necessari a risolver la questione sociale. Il Carlyle fu dei primi autori che affermarono la esistenza di tale questione, in antitesi con la scuola allora dominante nella economia politica. Non discende a indagini più speciali; troppo era per ciò il suo disprezzo della scienza empirica [L. IX, *B)*, 1, *b*; vol. II, pag. 361-369].

c) L'anno stesso (1829) che l'« Analysis » del Mill, il libro principale della psicologia associazionistica, uscì anche (nella « Edinburgh Review ») l'acuta monografia di William Hamilton « Philosophy of the Unconditioned », nella quale egli ha volto una critica rigorosa contro ogni filosofia che affermi come oggetto del sapere, l'incondizionato. Lo Hamilton (1788-1856) svolse in una serie di anni con grande successo la sua attività d'insegnante nella Università di Edimburgo. — Quel che noi apprendiamo e concepiamo viene messo — proprio per il fatto stesso di apprenderlo e concepirlo — in relazione con alcunchè d'altro, da cui viene limitato e condizionato. Pensare è condizionare (« to think is to condition »). Non concepiamo nè una totalità assoluta nè un'assoluta parte; ciascuna totalità è una parte, e ciascuna parte un tutto. Noi non conosciamo che il condizionatamente limitato. Quel che conosciamo, lo determi-

niamo in tempo, spazio e grado (estensivamente, protensivamente e intensivamente), e anche la legge di causalità è soltanto una forma speciale della legge di relatività. Nella legge di causalità lo Hamilton vede la espressione della nostra inettitudine a pensare un assoluto incremento della realtà; per questa inettitudine cerchiamo di pensare il nuovo (come effetto) quale una forma nuova del vecchio (come causa). Se causa ed effetto non coincidessero, dovremmo ammettere un cominciamento assoluto del nuovo. — La filosofia mette capo perciò, secondo lo Hamilton come secondo il Cusano, a una « docta ignorantia ». Il suo valore consiste nella sempre nuova ricerca, dalla quale vengono esercitate le energie intellettuali.

È tuttavia convincimento dello Hamilton, che è necessaria una fede in un essere incondizionato, per affermar la nostra esistenza spirituale. Alle determinazioni più precise dell'essere incondizionato possiamo pervenire soltanto per analogia con la personalità umana [L. IX, *B)*, 1, *c)*; vol. II, pagine 369-375]. — Henry Mansel (« Limits of religious thought »,1858), scolaro dello Hamilton, applicò quest'ordine di pensieri a favore della fede ortodossa (*ibidem*, pag. 375-376). —

Da un altro lato furon fatti valere i principii della filosofia critica da William Whewell (1795-1866), professore a Cambridge. Egli cercò di presentare i pensieri fondamentali del Kant come premesse della scienza induttiva (« History of the Inductive Sciences », 1837. « Philosophy of the Inductive Sciences, founded on their History », 1840). Induzione non significa solamente una collezione di fatti, ma il loro ordinamento secondo un pensiero direttivo. Soltanto quando lo studioso porta

seco un tale pensiero (come, p. es., il Keplero portò con sè la idea di ellissi nelle sue indagini planetarie) è possibile il collegamento dei fatti. Dobbiamo risalire infine ai concetti fondamentali, nei quali si esprimono le leggi della nostra stessa facoltà conoscitiva, leggi che stanno a fondamento di ogni percezione sensibile e di ogni induzione. Tali concetti fondamentali sono: tempo, spazio, causa (in meccanica), fine (in biologia), dovere (in morale). Essi non possono venire decomposti in concetti più semplici [*ibidem*, pag. 376-377].

D) **John Stuart Mill** (1806-1873),

figliuolo di James Mill, fu educato nelle idee dell'illuminismo radicale, quali erano state svolte da suo padre e dal Bentham, e a quelle credeva come in un vangelo. Nella interessantissima autobiografia ha rappresentato, come le vedute, ch'egli aveva fatte sue da fanciullo e da giovine, sien venute in reciso contrasto con le idee e gli atteggiamenti di un'epoca nuova, i quali si agitavano anche nell'intimo suo, e com'egli poi dovesse uscire combattendo da una crisi spirituale. Non soltanto nella sua vita, ma anche ne' suoi scritti si rileva questo contrasto, e le inconseguenze, che nonostante la sua operosità energica di pensatore si fanno notare nelle sue teorie, son da spiegare in parte così. In pari tempo sussiste una precisa connessione fra le sue vedute teoretiche e le sue aspirazioni a riforme sociali. Se in filosofia egli vuol dedurre tutto dalla pura esperienza, ciò si fonda non soltanto sopra un convincimento puramente teoretico, ma egli vedeva in ciò (del pari

che i filosofi francesi del Settecento) anche un'arma contro i pregiudizi, che si oppongono al progresso. — Come suo padre, il Mill fu impiegato della Compagnia delle Indie: sciolta questa, fu per qualche tempo membro del Parlamento [L. IX, *B)*, 2, *a)*; vol. II, pag. 378-389].

α) Nel « System of Logic » di J. S. Mill (1843) abbiamo la risposta della scuola inglese alla « Kritik der reinen Vernunft » del Kant, e in pari tempo la forma più radicale della gnoseologia empirica. Era pensiero fondamentale del Kant, che tutta l'esperienza reale contiene in sè un elemento razionale, che si può trovar con l'analisi. Il Mill cerca ora di mostrare che non soltanto tutta la conoscenza ha origine dalla esperienza, ma che la esperienza stessa non si fonda sovra presupposti ulteriori. Egli vuole costituir la esperienza a criterio della esperienza: « We make experience its own test! » — Egli intende poi per esperienza (come lo Hume) una somma di percezioni, e si propone il còmpito di mostrare come da una tale somma si possano ricavare leggi universali.

Nelle sue ricerche di logica il Mill costruisce sopra un fondamento in parte storico, in parte psicologico.

Nel riguardo storico, egli ha ritratto, come ha manifestamente riconosciuto egli stesso, grande vantaggio dall'opera dello Whewell sulla storia delle scienze induttive. Anche il libro di John Herschel « On the study of natural philosophy » (1831) è stato un lavoro preparatorio. Compito del Mill fu di descrivere — con l'analisi dei metodi delle scienze sperimentali, quali si erano svolte nei tre ultimi secoli — i metodi fondamentali del pensiero induttivo, e di cercare poi quali presup-

posti stanno a fondamento di questo. — Egli trova quattro metodi induttivi. Il metodo di concordanza argomenta da una serie di casi — nei quali due circostanze (A e B) si succedono sempre, mentre tutte le altre variano — un nesso causale di A e B. Ma questa conclusione è sicura soltanto se possiamo applicare in pari tempo il metodo di differenza, dimostrandosi che, escluso A, viene a mancare B, e viceversa. Questo è il principale metodo induttivo. Si legano a esso il metodo dei residui, nel quale viene eliminato tutto quel che è stato spiegato già e si argomenta poi una connessione delle circostanze rimanenti, e il metodo delle variazioni concomitanti, nel quale abbiamo due serie di fenomeni, che variano proporzionalmente insieme, e inferiamo un nesso causale fra di esse. Il Mill illustra questi metodi con esempi calzanti, tratti dalla storia delle scienze. Con questa esposizione ha compiuto il tentativo di contrapporre una sistemazione della logica induttiva alla sistemazione aristotelica della logica deduttiva; ha continuato qui l'opera di Bacone. Da questo si differenzia non soltanto per gli esempi più abbondanti e migliori, che aveva a propria disposizione, ma anche per la più chiara coscienza della necessità di formare ipotesi e per la integrazione reciproca d'induzione e deduzione. Il metodo deduttivo diventa particolarmente necessario, quando cooperano moltissime circostanze; allora bisogna che se ne studi ciascuna per sè induttivamente, e si esamini poi se sia possibile spiegare l'azione complessiva delle circostanze per via di deduzione dai risultati di queste singole ricerche.

Il fondamento psicologico della logica milliana si fa palese nell'analisi ultima del pensiero. Secondo

il Mill ogni deduzione presuppone una induzione. Imperocchè la deduzione procede — egli opina — da un principio universale; ma donde può derivare questo, se non dalla esperienza? Ciascun principio universale rimanda a una serie di esperienze. Alla fine risaliamo alle singole percezioni. Il principio di tutto il processo della conoscenza consiste nel presentarsi di due fenomeni insieme. Quando ciò accada ripetutamente, il presentarsi del primo fenomeno susciterà un'aspettazione dell'altro. Questa è la forma fondamentale del raziocinio; ma essa non procede da un principio universale, bensì da un particolare a un altro (« from particulars to particulars »). Il bimbo ritrae la mano dalla candela accesa, non perchè conosca il principio generale, che il contatto del fuoco è doloroso, bensì perchè la vista del fuoco suscita immediatamente la rappresentazione del dolore. Un' associazione esterna (per contiguità) forma dunque la prima base di ogni inferenza: tutti i principii logici sono eliminati. Il passaggio da una rappresentazione all'altra avviene immediatamente, e questo significa per il Mill: senza ragione. — Anche nella teoria della causalità il Mill vuol eliminare tutti i presupposti. I metodi induttivi sono, concede il Mill, dimostrativi, soltanto a condizione che venga presupposta la legge di causalità. Sebbene A e B si succedano costantemente, e B resti eliminato se venga a mancare A, possiamo tuttavia inferire una connessione causale di A e B solamente nel supposto che B debba in generale aver una causa. Donde viene dunque la legge di causalità? Risponde il Mill: come tutti i principii universali, dall'esperienza, cioè dalla induzione. — Il circolo che qui appare nel corso delle idee del Mill fu in parti-

colare dimostrato con chiarezza da Stanley Jevons (1). Già ne' suoi « Principles of Science » (1874) il Jevons aveva rivelato nel principio d'identità il presupposto che sta a fondamento di qualunque inferenza, in quanto che la dimostrazione di una induzione è sempre una deduzione, la quale da un principio posto a mo' di prova conclude a ritroso alle percezioni date.

Il tentativo del Mill di presentare una logica assolutamente induttiva, non è dunque riuscito. Questo tentativo forma l'antitesi al tentativo dello Hegel di presentare una logica assolutamente deduttiva. Il Mill voleva ricavare le forme del pensiero dal contenuto, lo Hegel il contenuto del pensiero dalle forme. In questi due uomini, romanticismo e positivismo appaiono nella loro più recisa opposizione [L. IX, *B)*, 2, *b)*; vol. II, pag. 390-398].

β) I presupposti psicologici che stanno a base della logica milliana, traevano origine dalla « Analysis » di James Mill. Erano i presupposti della psicologia associazionistica. Quando J. S. Mill curò ne' suoi ultimi anni (1869) una nuova edizione della « Analysis », enunciò nelle sue note a questa edizione una modificata concezione psicologica. Rilegandosi ad Alexander Bain (le cui opere principali sono « The Senses and the Intellect », 1856, e « The Emotions and the Will », 1859), egli mostra ora che l'associazione esterna (per contiguità) ne presuppone sempre una interna (per so-

(1) In una serie di saggi (1877-1879) dal titolo " Stuart Mill's Philosophy tested ", ristampati nel libro: " Pure Logic and other minor works " [Sul Jevons, v. L. IX, Appendice; vol. II, pag. 472-473].

miglianza). Già da prima, nella « Examination of Sir William's Hamilton's Philosophy » (1865), aveva accennato a una modificazione ancora più essenziale della sua fondamentale veduta psicologica. Ora egli intendeva bene che la concezione della coscienza come di una semplice somma di elementi, la quale sta a base della psicologia associazionistica, non può valer a spiegare fenomeni, quali sono l'aspettazione e il ricordo. Tali fenomeni dimostrano — è sua opinione — che il legame onde gli elementi psichici sono tenuti insieme, è tanto reale quanto questi elementi stessi, ma non può esserne dedotto. E solo a questo legame spetta il nome di « Io ». Così lo « uniting principle » dello Hume, dimenticato nella psicologia associazionistica, viene di nuovo assunto dal Mill, che gli assegna anzi una posizione centrale. Se ora egli avesse potuto rielaborar la sua logica, gli sarebbe stato possibile di rappresentare i principii della conoscenza come tendenze psichiche idealizzate. — Le modificazioni e persino le inconseguenze nelle dottrine del Mill attestano la sua indefessa e onesta opera di ricercatore [L. XI, *B)*, 2, *b)*; vol. II, pag. 398-401].

γ) J. S. Mill fu originariamente, come in psicologia, così anche in etica, scolaro di suo padre; — in etica fu in pari tempo scolaro del Bentham. In gioventù poi, soprattutto grazie alla influenza del Coleridge e del Carlyle, la sua attenzione fu richiamata sulla superficialità e la unilateralità dell'utilitarismo benthamiano. Tuttavia egli non decampò mai dal presupposto, che bisogna cercare l'ultimo criterio di valutazione degli atti negli effetti ch'essi hanno sulla umana felicità. Il fine non è la massima felicità possibile dell'agente stesso,

bensì la massima felicità possibile di tutti coloro che risentono la influenza degli effetti dell'atto. Il Mill non fonda, come il Bentham, questo principio sul ben inteso interesse personale dell'agente, ma sulla costituzione psicologica del sentimento morale (« Utilitarianism », 1863). Nella teoria di questo sentimento, egli accoglie la dottrina delle metamorfosi dei sentimenti, dello Hartley e di James Mill. Moltissimi elementi cooperano nella formazione del sentimento morale: simpatia, timore e venerazione, esperienza delle conseguenze degli atti, stima di sè e desiderio dell'altrui stima. In questa natura composita è da ricercar la causa del carattere mistico, con il quale si presenta la idea della obbligazione morale. Ma la composizione può farsi così intima e compiuta, che il sentimento si presenti come affatto unitario. Esso si forma soprattutto sotto l'azione della vita sociale, che abitua gl'individui ad aver interessi comuni e a lavorare con forze unite. Si svolge così un sentimento di solidarietà e di unità, che può persino (come nella religione della umanità del Comte) assumere un carattere religioso.

Il Mill ha modificato l'utilitarismo non soltanto con il dare risalto al fattore subbiettivo, ma anche con l'ammettere differenze qualitative fra i sentimenti. È sua opinione che « la felicità » debba essere apprezzata non soltanto secondo differenze quantitative, ma anche secondo la sua qualità. Come Platone (nel libro IX della Repubblica), egli afferma che soltanto chi, per esperienza propria, conosce le diverse qualità di felicità, può dar un valido apprezzamento dei diversi valori. È meglio un Socrate malcontento che non un idiota contento [L. IX, *B)*, 2, *c)*; vol. II, pag. 401-405].

Grazie a queste modificazioni, il problema etico diventa più netto e più difficile di quel che avesse pensato il precedente utilitarismo. Ciò vide con chiarezza Henry Sidgwick (1838-1900), che nella sua opera acuta « The Methods of Ethics » (1877) distinse con precisione fra due forme diverse di utilitarismo, delle quali una ha il proprio fondamento nell' interesse personale, l' altra nell' altruismo. In pari tempo mostra che l'etica pratica ora dominante (« the morality of common sense ») ha alla propria base un utilitarismo come suo presupposto incosciente [Sul Sidgwick, L. IX, Appendice; vol. II, pag. 473].

𝔡) Negli speciali dominii dell'etica sociale, il Mill ha compiuto una serie di lavori notevoli, che profondamente hanno influito sopra la vita dell'epoca. Così nel libro « On liberty » (1859) ha affermato il diritto dell'individuo a libero, personale sviluppo e compiuto il tentativo di stabilire limiti determinati alla ingerenza della legislazione e della opinione pubblica. Il suo pensiero principale è che l'impulso verso quanto v'ha di nobile e di grande, trae origine da particolari individui che sono il sale della terra. In « Subjection of women » (1869) presenta una particolare applicazione del principio di libertà alla condizione delle donne. In pari tempo afferma, che le nostre idee sulla « natura » delle donne procedono dalla situazione subordinata e ritirata, nella quale le donne hanno finora vissuto: e attende nuovi splendidi contributi alla civiltà umana, quando le donne potranno svolgere le loro facoltà così liberamente, come da gran tempo hanno potuto gli uomini. — In « Considerations on representative government » (1861) considera la lotta politica attuale come una lotta fra democrazia e

burocrazia, che deve terminare così, che cioè quella prenda questa al suo servizio e conservi soltanto il controllo generale. In pari tempo egli raccomanda la rappresentanza proporzionale, per garentir i diritti delle minoranze. Tuttavia l'ideale avveniristico del Mill andava oltre la democrazia politica. Secondo il suo convincimento, senza grandi mutamenti sociali ed economici non potevan essere assicurate la libertà personale e quella politica di tutti gl'individui (« Principles of political economy », 1849). Qui egli si trova dinanzi alla grande antitesi, diametrale a suo modo di vedere, fra individualismo e socialismo, e apertamente dichiara di non sapere come possano venir conciliati. Soltanto afferma che finora non è stato svolto teoricamente e praticamente nelle migliori forme possibili il pensiero fondamentale nè individualistico nè socialistico. Così per esempio, la proprietà privata può benissimo venire conservata, purchè le leggi vogliano, per diminuire gl'inconvenienti, fare altrettanto di quel che ora fanno per accrescerli. E hanno torto i socialisti, quando ravvisano nella concorrenza la ragione dei mali della società. La causa risiede nella sottomissione del lavoro al capitale, e il Mill spera molto dalle organizzazioni di mestiere e di produzione, principalmente perchè esse favoriscono le virtù della indipendenza, cioè giustizia e dominio di sè [L. II, *B)*, 2, *d)*; vol. II, pag. 405-412].

ε) Le idee religiose del Mill vennero in luce nelle opere edite da lui medesimo, soltanto in forma di accenni. Di fronte al Comte egli aveva affermato (nel libro sul Comte, del 1865) che le vedute teologiche e metafisiche non debbono venir necessariamente meno, per il fatto che lo stadio

positivo sia raggiunto, sempre che esse non contraddicano ai risultati scientifici. Ce n'è di questioni aperte! Ma egli aveva energicamente protestato contro lo Hamilton e il Mansel, quando essi (particolarmente il Mansel) insegnarono che i concetti (principalmente i concetti etici) debbono aver tutt'altro contenuto, secondo che vengano adoperati dalla divinità o dagli uomini. Egli non vuole chiamare buono alcun essere — quand'anche esso potesse dannarlo per la eternità — se esso non è quel che noi intendiamo, denominando buono un uomo.

Più diffusamente si esprime nei postumi «Essays on Religion» (1874). Egli nega che si possa inferir dalla Natura la esistenza di un autore onnisciente, onnipotente e assolutamente buono. Trova all'incontro che è possibile credere in un Dio personale, che cerca di costituire un ordine benefico della Natura, attraverso una lotta costante con una materia increata che oppone resistenza. Allora l'uomo può essere con il suo proprio sforzo un collaboratore di Dio, e il vero e proprio atteggiamento spirituale religioso consiste, secondo il Mill, nel sentimento suscitato da questa collaborazione. Egli dava grande importanza al fatto, che l'uomo viene elevato, da tali pensieri e atteggiamenti dello spirito, sopra la limitazione della esperienza e la prosa della vita ordinaria [L. IX, *B)*, 2, *e)*; vol. II, pag. 412-418].

E) La filosofia della evoluzione.

A metà dell' Ottocento il concetto di evoluzione si presentò come dominante, e fu riconosciuto come elemento essenziale del pensiero umano.

La filosofia romantica aveva parlato bensì anche di evoluzione, ma intendeva con ciò una connessione puramente logica o sistematica delle forme e dei tipi della esistenza, non un processo reale, progrediente nel tempo. Ma in diversi campi speciali la idea di evoluzione si era di già agitata. Così nella ipotesi astronomica del Kant e del Laplace, nella teoria della epigenesi dell'anatomico Gaspare Wolff (cioè nella dottrina della graduale generazione dell'embrione da una semplice disposizione germinale), nella psicologia dello Spinoza, dello Hartley e di James Mill, nella credenza del secolo XVIII alla evoluzione nella storia, nella dottrina dei tre stati, del Comte. Finalmente il Lamarck aveva espresso il pensiero di una evoluzione continua delle specie organiche mediante la trasformazione degli organi, progrediente per esercizio costante dell'energie. Ma il pensiero della evoluzione fu riconosciuto in più ampie sfere come un pensiero fondamentale, soltanto grazie alla ipotesi darwiniana della generazione delle specie organiche per selezione naturale. Contemporaneamente Herbert Spencer compì il tentativo di determinare le forme fondamentali della evoluzione, mediante analisi dei fenomeni nei diversi dominii della esperienza, dopo ch'egli aveva mostrato già da prima come proprietà, inesplicabili con la esperienza dell'individuo singolo, possano venire spiegate con l'esperienza di tutta la specie [L. IX, *C)*; pag. 419-421].

a) Il grande naturalista Charles Darwin, trova posto a ragione in una storia della filosofia, come colui che al pari del Copernico, di Galileo e del Newton, ha grande importanza per la trattazione di problemi filosofici, non soltanto per i risultati raggiunti, ma anche per la sua concezione

della scienza e de' suoi limiti. Dopo un viaggio di tre anni intorno al mondo, nel quale si procurò il suo grande corredo di osservazioni, egli visse da tranquillo studioso nella solitudine campestre [L. IX, *C)*, 1, *a)*; vol. II, pag. 422-424].

Il suo tentativo di spiegare l'origine delle specie, era del tutto nello spirito del positivismo. Egli additò una circostanza che realmente opera nella natura: la necessità, per tutti i viventi, di possedere le proprietà e le capacità indispensabili alla conservazione della esistenza, ovvero quel ch'egli chiama con espressione figurata la lotta per la vita. Dire che le specie sono create ciascuna per sè, non è, agli occhi del Darwin, che una maniera pietosa di esprimer la propria ignoranza. Tuttavia la lotta per la esistenza non è tutta quanta la causa. Il presupposto è, che gl' individui organici mostrino variazioni, che posson essere più o meno favorevoli alla conservazione loro o della loro specie. Quegl'individui che presentano variazioni favorevoli, sussisteranno di preferenza nella lotta della esistenza (« Origin of Species », 1858).

Il Darwin trovò la dimostrazione della propria dottrina nel « filo intelligibile » (« the intelligible thread »), mediante il quale una grande serie di fatti possono esser collegati uno all'altro. La sua dottrina era per lui non un dogma, bensì uno strumento di lavoro. Essa dava l'impulso a rintracciare dovunque il significato che ha una proprietà, un'attività o un organo nella lotta per la vita [L. IX, *C)*, 1, *b)*; vol. II, pag. 424-428]. — Egli incontrò un limite della propria ipotesi nella questione della origine delle variazioni, fra le quali ha luogo la scelta naturale. Egli ammette come un dato di fatto, che si diano tali variazioni, e talvolta le

chiama « casuali » (« chance-variations »); ma con ciò vuol dire soltanto, che le loro cause sono ignote. Analogo atteggiamento prende di fronte alla questione della origine della vita in generale.

Forse il Darwin ha errato, ammettendo che variazioni minime possano determinare un vantaggio nella lotta per la vita. Molto più recentemente Hugo de Vries ha cercato di mostrare che possono aver luogo notevolissime variazioni « a salti » (« mutazioni »), e che può già originarsi così un tipo nuovo, che deve affermarsi poi nella lotta per la esistenza. È stato dimostrato inoltre che i tipi, una volta costituiti, sono tenacissimi. L'antitesi fra i tipi e le variazioni viene dunque ora in luce, molto più recisa che non credessero il Darwin e particolarmente i darwiniani, i quali furono spesso più dommatici del loro maestro [L. IX, *C)*, 1, *c)*; vol. II, pag. 428-431]. —

Il Darwin non vedeva ragione di far dell'uomo una eccezione alle leggi biologiche generali. Secondo la sua opinione, il reale valore e la reale grandezza dell'uomo non soffrono alcuna diminuzione per il fatto che l'uomo si è sviluppato da forme inferiori. Alla concezione, teologica o romantica, la quale considerava l'uomo come un angelo caduto, contrappose la concezione realistica dell'uomo come di una bestia, che si è evoluta fino a diventar un essere spirituale (« The Descent of Man », 1871).

Nel terzo capitolo del libro sulla origine delle specie il Darwin svolge le sue vedute di filosofia morale. Aderisce all' indirizzo rappresentato dallo Shaftesbury, lo Hutcheson e lo Hume. Prende le mosse dal fatto che un gruppo di bruti o di uomini, fra i quali dominino compassione e reciproche soccorrevoli prestazioni, verrà a trovarsi in condi-

zioni particolarmente favorevoli nella lotta per la esistenza. Qui egli trova un fondamento biologico del sentimento morale. Secondo il Darwin, questo sentimento presuppone, oltre che il piacere della vita sociale (« sociability ») e l'attitudine a condividere gli altrui sentimenti (« sympathy »), anche la capacità di ricordare e di comparare. Date queste condizioni, può aver luogo, più o meno coscientemente, la valutazione e il giudizio delle azioni. Se il linguaggio è sviluppato, il reciproco lodarsi e biasimarsi può esercitar in pari tempo la propria influenza. Può formarsi ora una pubblica opinione. Inoltre l' abitudine e l' esercizio nel lavorare per interessi comuni consolideranno e rafforzeranno i motivi e gl' istinti sociali. Forse può anche aver luogo (come aveva ammesso già il Lamarck) una trasmissione ereditaria dei caratteri così acquisiti.

Nel riguardo religioso, il Darwin, al ritorno dal suo grande viaggio, credeva ancora nella rivelazione. A poco a poco, senza alcun brusco doloroso distacco, le sue opinioni si modificarono e infine (in un passo, scritto nel 1876, dell' autobiografia pubblicata in « Life and Letters of Charles Darwin », 1887) egli, adoperando una espressione introdotta dallo Huxley, dichiarò di esser un agnostico, tale cioè, che ha coscienza di non potersi risolvere dal nostro sapere il problema della esistenza. Egli finisce dunque in una « docta ignorantia ». Come non poteva credere che il mondo, qual è, sia effetto di una intenzione consapevole (« design »), non poteva neanche arrestarsi a considerarlo come un risultato del caso (« chance », « brute force »). Il suo modo di porre il problema ricorda qui quello del Kant nella « Critica del giudizio » [L. IX, *C)*, 1, *d)*; vol. II, pag. 432-436].

b) Herbert Spencer (1820-1903) è passato dalla vita pratica alla ricerca filosofica. Nella prima giovinezza era ingegnere, ma presto prese interesse alle questioni e alle idee sociali, e da ciò fu poi condotto a studi psicologici e biologici. Era un « self-made man »; non frequentò mai l'università, nè sostenne alcun esame. Aveva particolarmente talento per osservar fatti, che valgano a illuminar un principio generale. La sua filosofia è derivata dal bisogno di trovar un pensiero direttivo fondamentale, che potesse sintetizzare una serie di studi di scienza naturale, di psicologia e di scienza sociale. Nell' « Autobiography » (1904) descrisse il corso della sua evoluzione. Sempre condusse vita privata, assorto ne' suoi studi, ne' suoi lavori.

Nella loro prima vivace forma le idee dello Spencer sono enunciate in una serie di monografie pubblicate in tre volumi di « Essays, scientific, political and speculative ». Questi saggi sono la parte delle opere spenceriane che ha maggior valore letterario. — Già da prima, nella « Social Statics » (1850), aveva applicato il concetto di evoluzione alla vita sociale. Riattaccandosi al Coleridge, considerava la completa esplicazione della vita come una idea divina, che dovea venire attuata a poco a poco. Più tardi questa concezione gli apparve troppo teologica. E cercò allora un concetto di evoluzione, applicabile a tutti i dominii della esperienza.

Egli intende la filosofia come conoscenza unitaria. È suo compito trovare le leggi generali, nelle quali possono venire riassunte le leggi speciali, determinate dalle scienze singole. Ma a questa conoscenza unitaria non si può pervenire nè, come riteneva lo Hegel, per via aprioristica, deduttiva,

nè, come riteneva il Comte, mediante semplice composizione enciclopedica. Lo Spencer vuol applicare il metodo comparativo e trovare quello che han di comune le leggi e i principii speciali. Nel corso di 36 anni (1860-1896) presentò poi in dieci grossi volumi la minuta esposizione della sua « filosofia sintetica ». Nel primo volume, « First Principles » (1861), son dati i lineamenti della sua concezione cosmica ed è determinato, induttivamente e deduttivamente, il concetto di evoluzione come concetto fondamentale di ogni scienza. Gli altri volumi fanno conoscere le forme speciali di questo concetto nei campi della biologia, della psicologia, della sociologia e dell'etica (1) [L. IX, *C)*, 2, *a)*; vol. II, pag. 436-442).

α) Nella sua dottrina della conoscenza lo Spencer risente la influenza non solo di J. S. Mill, ma anche di William Hamilton (e attraverso questo, del Kant). Critica l'empirismo puro, perchè bisogna che le percezioni vengano elaborate, se deve generarsi la conoscenza, e questa elaborazione presuppone un' attitudine e un criterio. Ultimo fondamento di ogni conoscenza è l'attitudine a giudicar di uguaglianza e disuguaglianza; persino il dubbio radicale deve presupporre questo fondamento. E l'ultimo criterio, onde possiamo sceverar tra vero e falso, è il principio che non può esser vera una proposizione, la quale implichi contraddizione in se stessa. Verità è perfetta coincidenza fra le no-

(1) Dobbiamo a Otto Gaupp una istruttiva e caratteristica esposizione della filosofia spenceriana (" Herbert Spencer ", Stuttgart, 1897. — Frommann's Klassiker. La versione italiana di quest'opera fu pubblicata dal Sandron).

stre rappresentazioni (« representations of things ») e le nostre percezioni (« presentations of things »). In ogni raziocinio e in ogni assunzione presupponiamo il criterio della verità, contenuto nel principio di contraddizione, e questo criterio non può pertanto venire dedotto esso medesimo dalla pura esperienza: è aprioristico. Ogni individuo deve portare con sè l'attitudine a comparare percezioni e a trarne illazioni, e di questa attitudine stessa non si può ricavare la spiegazione dalle percezioni. Ma c'è un a priori soltanto per il singolo individuo. Se domandiamo quale sia l'origine di quell'attitudine, dobbiamo risalire alla specie, dalla quale deriva l'individuo. L'empirismo ha torto in riguardo all'individuo singolo, non alla intera specie. Le esperienze fatte dalla specie nel corso di una vicenda d'innumerevoli generazioni, gl'influssi sempre ripetuti, ai quali è stata sottoposta, generano disposizioni, e queste formano i fondamenti, sui quali gl'individui singoli iniziano il proprio sviluppo. L'individuo singolo ha dunque, per così dire, nel suo organamento nativo, l'utile netto delle esperienze d'innumerevoli generazioni. Quel ch'è a priori per l'individuo, è a posteriori per la specie.

Già nella 1ª edizione della sua psicologia (1855) lo Spencer che prima ancora era diventato seguace della teoria della evoluzione, aveva accennato alla possibilità di spiegar con l'esperienze della specie quel che non si può spiegare con l'esperienze dell'individuo. Credeva di avere con ciò appianato il conflitto fra la scuola empirica e l'aprioristica. Tuttavia egli vede bene che dà infine ragione all'empirismo, e ascrive se stesso alla scuola del Locke, non alla kantiana. Lo Spencer ha allargato

il punto di vista della vecchia scuola empirica, risalendo dall'individuo alla specie. Ma non ha veduto che la questione gnoseologica vera e propria riguarda non la effettiva origine, bensì la validità della conoscenza. Nel costruire la sua propria teoria della origine effettiva della conoscenza egli invero presuppone già il criterio della verità! Inoltre la differenza fra specie e individuo non è una differenza di principio, essendo la specie rappresentata, in qualunque determinato momento, da singoli determinati individui. Ciascuna generazione deve, come ciascun individuo isolato, avere il suo a priori. —

La ipotesi della origine naturale delle specie, applicata così dallo Spencer, nel 1855, alla psicologia, era stata già enunciata da lui in un saggio del 1852. Per questo il Darwin lo annovera fra i suoi precursori. Tuttavia egli era allora vicino al Lamarck più che non al Darwin, non conoscendo ancora la importanza che ha per la teoria della evoluzione, la idea di lotta per la esistenza. Non poteva pertanto concepire ancora la conoscenza come un' arma nella lotta per la vita [L. IX, *C)*, 2, *c)*, *e)*; vol. II, pag. 447-451, 460-462].

β) I limiti della conoscenza procedono, secondo lo Spencer, dalla funzione fondamentale del pensiero, la quale invero consiste nel trovare uguaglianza e disuguaglianza. Non possiamo conoscere se non ciò che può esser comparato, e dunque messo in relazione, con alcunchè d' altro. Qui lo Spencer si rilega strettamente a William Hamilton, soltanto che lascia cadere i punti di vista teologici di questo pensatore. Quel che noi abbiamo da conoscere, dev'essere relativo, stare cioè in certe relazioni ed essere perciò limitato. L'assoluto e in-

condizionato non può essere posto in relazione con null'altro, non può essere determinato nè come uguale nè come disuguale.

Tuttavia, secondo lo Spencer, l'assoluto non è un concetto negativo. Qualche cosa dev'essere presupposto sempre, che possa venire limitato, riferito, comparato — qualche cosa che sia in sè indipendente dalla forma determinata che riceve nel nostro pensiero. Noi ce lo rappresentiamo, per analogia con quel che chiamiamo la nostra energia, come una energia universale, che soggiace a tutte le modificazioni esteriori e interiori e dà alla nostra conoscenza il suo contenuto — ma non può essere a sua volta espressa in alcun concetto.

Qui trova ora lo Spencer una possibilità di porre termine al conflitto fra religione e scienza. Tutte le religioni vogliono darci una conoscenza della energia universale. Tuttavia la religione solamente ne' suoi gradi più elementari ritiene di poter dare una perfetta conoscenza dell'Assoluto. Quanto più alta sta, tanto più la religione ammette che c'è un mistero inesplicabile. Quando la evoluzione religiosa sia compiuta, religione e scienza s'incontreranno nel convincimento comune, che la essenza intima della esistenza è inconcepibile, e la religione cesserà di oppugnare la spiegazione scientifica dei fenomeni. — Lo Spencer è bene consapevole, che gli uomini rinunceranno malvolentieri alle determinate intuitive rappresentazioni religiose; ma egli sperava in una evoluzione costante in questa direzione. Il lato affettivo, l'atteggiamento musicale dello spirito, proprio della religione, si potrà conservare, egli spera, quand'anche cadano i dogmi.

Si mantiene nello Spencer un dualismo fra il così detto assoluto e il relativo. Sebbene p. es.

egli riconosca il concetto di evoluzione come valido per tutti gli ordini di fenomeni, ne nega tuttavia la validità per l'« Assoluto » stesso [L. IX, *C)*, 2, *b)*; vol. II, pag. 442-446].

γ) Come sapere unificato, la filosofia cerca una legge o un tipo comune di tutti i fenomeni. Per via d'induzione e di analisi lo Spencer trova siffatta legge, che cerca poi di dedurre da un principio universale.

La legge cercata è la legge della evoluzione. Ciascun fenomeno ha per noi origine attraverso una evoluzione, e noi abbiamo compreso un fenomeno, quando ne abbiamo conosciuta la evoluzione. Ma che cosa è la evoluzione? — Essa può, secondo lo Spencer, essere caratterizzata per tre segni distintivi.

Nelle sue forme più semplici la evoluzione è *concentrazione*, passaggio da una connessione più incoerente a una più salda. La formazione di un monticello di rena in riva al mare è un esempio semplice. Esempi maggiori presentano la evoluzione del sistema solare (nella prima sua fase, come formazione della nebulosa originaria) e della terra (per effetto di una conglomerazione sferica entro la nebulosa), il crescere di un organismo per assimilazione di cibo, l'originarsi di un popolo da stirpi e gruppi, ecc. — Con la concentrazione procede parallelamente, principalmente ai gradi più elevati, un *differenziamento*. Avviene un passaggio da uno stato più omogeneo a uno più eterogeneo. Non si specifica solamente il tutto come tale; entro il tutto si distinguono una dall'altra parti diverse, e assumono forme caratteristiche. Si generano così entro il sistema solare i singoli corpi celesti, e in ciascun corpo celeste si generano dif-

ferenze fra superficie e interno, e differenze delle parti della superficie fra loro. Durante la evoluzione dell'organismo si specializzano i singoli organi. La vita organica sulla terra si scinde in specie diverse. Nel campo della società un esempio ci è offerto dalla divisione del lavoro. — Se prevale in modo unilaterale il differenziamento, subentrerà facilmente una dissoluzione. Come terza caratteristica della evoluzione deve aggiungersi pertanto che essa consiste in una determinazione, la quale presuppone una certa armonia di concentrazione e differenziamento.

Il concetto di evoluzione, testè caratterizzato, vale per ciascun fenomeno singolo, e per ciascun ordine di fenomeni (ma non, come si è detto, fraintendendo lo Spencer, per il «mondo» come totalità). È trovato per induzione, ma dev'esser anche fondato deduttivamente. Lo Spencer qui si rifà da un principio che per lui costituisce il fondamento di ogni scienza reale: il principio di conservazione della energia. Esso coincide propriamente per lo Spencer (come per lo Hamilton e anteriormente per Cartesio e Spinoza) con la legge di causalità. Ogni esperimento presuppone questo principio: poichè se nel corso dell'esperimento si generasse energia o ne andasse perduta, non si potrebbe ricavare alcuna conclusione. Segue ora da questo principio, che forze omogenee debbono influire in modo omogeneo sopra elementi omogenei; perciò la concentrazione trova la propria spiegazione. Ne segue inoltre che forze eterogenee debbono influire in modo eterogeneo sopra elementi omogenei; perciò il differenziamento trova la propria spiegazione. — Manca una dimostrazione della necessità della terza caratteristica, la determi-

nazione. Non a caso lo Spencer non l'ha potuta dedurre. Poichè dal punto di vista della esperienza non può esser data alcuna garanzia dell'armonia di concentrazione e differenziamento, mentre è necessario nelle condizioni indicate, che quei due processi si compiano. Nonostante il suo ottimismo, dunque, lo Spencer non può addurre alcuna prova della evoluzione armonica. Per lo Hegel « la superiore unità » era una necessità logica; ma per il positivismo sistematico dello Spencer una deduzione conclusiva è impossibile, sebbene il problema che si pone qui, non sia per lui sorto con chiarezza [L. IX, *C)*, 2, *d)*; vol. II, pag. 452-456].

b) Nella serie di opere, nelle quali i concetti esposti nei « First Principles » vengono svolti più da presso, si trova una lacuna, non avendo lo Spencer presentato una esposizione più particolare della evoluzione nel campo dei fenomeni inorganici. All' incontro le forme generali della evoluzione nei dominii della biologia, della psicologia, della sociologia, dell'etica vengono indicate più precisamente.

Secondo lo Spencer, la vita consiste in un adattamento degli stati interni alle circostanze esterne. Gli esseri viventi non vengono soltanto determinati direttamente da influenze esteriori, ma vengono provocate in essi anche conseguenze indirette, così che essi possono per l'avvenire esporsi alle influenze altrimenti e meglio che prima. Le azioni esercitate portano cioè a una redistribuzione degli elementi organici: la struttura si modifica sotto l'influenza della funzione. A questa maniera si originano le variazioni, che cercano poi di conservarsi nella lotta per la esistenza. Lo Spencer attribuisce maggiore importanza a quell'adattamento il quale

si compie mercè l'esercizio delle energie, che non a quello che ha luogo per il venir meno e il perire delle forme non appropriate, mediante la « selezione naturale » (che lo Spencer preferisce chiamare la persistenza delle forme più adatte, « the survival of the fittest »). —

È una forma di adattamento anche la coscienza. Quando le impressioni dall'esterno diventano più numerose, gli stati interni corrispondenti non si possono svolgere in maniera conveniente, se non qualora sieno ordinati in serie, e un tale ordinamento è proprio quel ch'è caratteristico della vita cosciente.

La psicologia è una parte della biologia. Bisogna tuttavia distinguere fra psicologia obbiettiva e subbiettiva. Quella è la scienza naturale dei processi materiali, ai quali sono legati empiricamente i fenomeni di coscienza. La psicologia subbiettiva si fonda sulla introspezione, ed è correlativa a tutte le altre scienze: soltanto che essa tratta del conoscere in se medesimo, laddove tutte le altre trattano degli oggetti del conoscere.

Nel campo della vita psichica ritroviamo le caratteristiche generali della evoluzione: concentrazione, differenziamento e determinazione. Per via di passaggi graduali perveniamo dal movimento riflesso attraverso l'istinto e il ricordo alla ragione, in concentrazioni sempre più elevate, e contemporaneamente dalla più semplice discriminazione di sensazioni alle distinzioni supreme del pensiero. E ciascun grado è condizionato dalla corrispondenza necessaria con le condizioni della vita e con le relazioni. —

Nella questione del rapporto fra coscienza e materia troviamo nello Spencer un certo ondeg-

giamento. Egli concepiva dapprima questo rapporto come un esempio della metamorfosi dell'energie naturali, cosicchè la coscienza sarebbe con il processo cerebrale in un rapporto analogo a quello del calore con il movimento. Più tardi invece considerò psiche e materia come due forme empiriche irreducibili della energia universale; pure questa concezione non è stata ne' suoi scritti coerentemente svolta. Il còmpito che lo Spencer si era proposto era di trovare in tutti i campi i tratti fondamentali del concetto di evoluzione, e per un tal còmpito era propriamente indifferente, quale fosse la concezione psicologica da lui posta a fondamento. Tuttavia egli spiega — in armonia con la posizione che assegna alla psicologia subbiettiva di fronte a tutte le altre scienze — che, avendo la scelta fra le due possibilità, di ricondurre cioè i fenomeni psichici ai materiali o questi a quelli, egli avrebbe considerato quest'ultima via di uscita come la più naturale (« the most acceptable ») [L. IX, *C)*, 2, *e)*; vol. II, pag. 456-460]. —

Nella sociologia spenceriana viene attribuita importanza capitale alla relazione immediata con le reali condizioni di vita. I caratteri umani devon essere formati nella lotta per la esistenza, e nessun ordinamento sociale o istituzione dello Stato ha da interporsi fra gl'individui singoli e la vita reale. Poichè si tratta così essenzialmente di una educazione dei caratteri, la evoluzione progredisce lentamente, e l'ottimismo dello Spencer non è qui così esuberante come quello del Comte e del Mill. — Lo stesso ordine di pensieri domina nella sua pedagogia. Il bambino deve quanto più presto è possibile fare esperienze per proprio conto, ed essere guidato quanto meno è possibile dall'autorità e

dalla tradizione. Altrimenti si rende invero necessario un doppio adattamento, prima cioè all'autorità e poi alle relazioni reali (« Education », 1861).

Ai primi stadi della evoluzione sociale domina la concentrazione, la subordinazione dell'individuo al tutto. Essa è la conseguenza della necessità di comune difesa. È l'epoca classica del militarismo. Più tardi — quando l'individualismo riesce ad affermarsi — avviene un differenziamento. Ora gl'individui possono lavorar a modo loro per i propri fini, e libere organizzazioni delle energie individuali rendono loro possibile di promuoverli mutuamente. La lotta fra militarismo e industrialismo è ancora nel pieno suo corso. Ma lo Spencer presagisce un terzo stadio, nel quale la cosa principale non sarà il lavoro per la pura sussistenza, ma potrà occupar un posto di gran lunga maggiore che non ora, il dedicarsi ad attività che han valore per se stesse. —

È còmpito dell'etica, svolgere il contenuto dei gradi di esistenza superiori. Il suo metodo è essenzialmente costruttivo: dai supremi principii della dottrina evoluzionistica essa costruisce l'idea della vita completa, come di un'armonia di concentrazione e differenziamento, di una perfetta determinazione. Nel tipo di esistenza perfetto lo svolgimento di uno è limitato soltanto dall'ugual diritto di svolgersi, che compete all'altro, e l'individuo non è costretto ad intraprender lavori che non portano seco alcuna sodisfazione immediata. D'altra parte l'altruismo dà occasione all'individuo di sviluppare facoltà e disposizioni, che altrimenti starebbero neghittose. Si concilierà così l'antitesi di altruismo ed egoismo. — Per ora siamo ben lontani da siffatto stato ideale. Perciò non è possibile

un'etica assoluta, ma solamente relativa; tuttavia l'etica assoluta può essere rappresentata come un ideale e additare la via alla relativa.

Agli occhi dello Spencer, l'utilitarismo del Bentham e del Mill è troppo empirico. Soltanto mediante la teoria della evoluzione si posson trovare le idee etiche supreme. Ma nell'etica come nella gnoseologia lo Spencer si differenzia da' suoi predecessori soltanto per aver allargato l'orizzonte [L. IX, *C)*, 2, *f)*; vol. II, pag. 462-471].

F) **Il positivismo in Germania e in Italia.**

Come già abbiamo detto, il positivismo non è assolutamente da intendere soltanto come una opposizione al romanticismo. È un effetto di motivi intellettuali indipendenti e caratteristici. In seno al positivismo (inteso in senso largo) vedemmo uomini quali il Mill e lo Spencer andare per la loro propria via. Anche fuori dalla Francia e dall'Inghilterra troviamo studiosi, giunti per vie proprie al positivismo. Vogliamo qui caratterizzare come tali il tedesco Eugen Dühring e l'italiano Roberto Ardigò.

a) Eugen Dühring (1833-1901), sebbene divenuto presto cieco, esplicò un'attività vigorosa di scrittore e d'insegnante. Il destino della sua vita esteriore fu determinato dalla sua rigida opposizione e dalla sua diffidenza di fronte alle autorità accademiche, essendogli stata tolta dal ministero prussiano la libera docenza nella Università di Berlino. Visse ne' suoi ultimi anni ritirato nei dintorni di Berlino. Abbiamo una caratteristica autobiografia nel suo libro « Sache, Leben und

Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämmtlichen Werken » (1882) [L. X, 4, II; vol. II, pag. 532-536].

Il suo primo lavoro notevole è « Natürliche Dialektik » (1865). Qui egli si tiene ancora vicino alla filosofia critica, affermando un vigorosissimo contrasto fra scienza formale e reale. Il nostro pensiero aspira sempre a trovar passaggi continui e a formare serie infinite, cioè tali da poter essere continuate secondo una medesima legge. Così operano in matematica il concetto d'infinito e in logica quello di ragion sufficiente. Ma non possiamo trasferire alla esistenza reale questa tendenza alla continuità. Là vale, come mostra la esperienza, la legge del numero determinato. L'astronomia, la fisica, la chimica ci mostrano come da rapporti numerici affatto determinati derivi ai processi e alle cose naturali il proprio carattere. Ciascuna serie causale singola, che noi troviamo in natura, consiste di un numero finito di elementi.

In singolare contrasto con questa netta distinzione fra leggi del pensiero e dell'essere, sta nel Dühring la dottrina della loro intima connessione. L'esistenza si continua nel pensiero. Alle combinazioni e alle deduzioni del nostro pensiero corrispondono la unità del sistema della Natura e il giuoco scambievole delle energie naturali; al principio logico d'identità corrisponde la costituzione identica delle cose singole in circostanze diverse; al rapporto di premesse e conclusione corrisponde il rapporto reale di causa e di effetto, e così via. Appunto perchè la Natura opera anche nella coscienza umana, è possibile all'uomo conoscerla.

Negli scritti successivi del Dühring prevale decisamente quest'ultimo punto di vista, ed egli con-

duce ora una polemica vivace contro la filosofia critica, che distingue fra la nostra conoscenza delle cose, e le cose in sè. In questa distinzione il Dühring vede ora un tentativo di adoperar la filosofia in servizio delle fantasie dell'al di là. In lui, il criticismo è vinto ora dal positivismo (« Cursus der Philosophie », 1875 — rielaborato con il titolo di « Wirklichkeitsphilosophie », 1895. — « Logik und Wissenschaftslehre », 1878) [L. X, 4, II, *a)*; vol. II, pag. 536-540].

Il cómpito della filosofia della realtà consiste nello svolgere una « schematica universale », cómpito che dev'essere assolto con la sistemazione della esperienza. Le forze naturali si manifestano come operanti sempre in direzioni determinate, e anzi in maniera, che dal loro cooperare si originano certe totalità come loro risultati. Così diventa possibile in particolare il formarsi di esseri che non soltanto esistono e operano, ma anche sentono e godono il loro esistere e operare. La combinazione di forze diverse rende possibile tale evoluzione. Un perpetuo conflitto delle forze sarebbe un'assurdità, e un mondo totalmente privo di coscienza sarebbe una stolida imperfezione. Ma la natura ha la sua propria logica, la quale esclude l'assurdo. Ha bensì una gran parte anche l'antagonismo delle forze; ma esso è proprio la condizione dello sprigionarsi delle forze, del movimento e della sensazione. Soltanto mercè le differenze e i ritmi della esistenza possono essere raggiunti i gradi superiori della vita, e questa può acquistare valore. Essere sodisfatti profondamente della vita non sarebbe possibile senza l'acerbo, l'amaro e il doloroso (« Das Werth des Lebens », 1865) [L. X, 4, II, *b)*; vol. II, pag. 540-543].

Come il Comte, il Dühring trova negli istinti simpatici il germe della vita etica. L'altrui dolore determina immediatamente il sentimento individuale, e questa influenza cresce con la civiltà. Ma il progresso etico consiste così nella individualizzazione come nella socializzazione. Domina ancora nei nostri Stati la rude costrizione, ma nelle libere organizzazioni dell'avvenire l'interesse individuale sarà legato immediatamente al lavoro, non solamente ai prodotti del lavoro. Non la concentrazione socialistica, ma la formazione di libere comunità di lavoro è l'ideale sociale dell'avvenire. Il Dühring spera in una evoluzione progressiva per successiva esplicazione e generazione del Bene, e polemizza contro la darwiniana lotta per la vita e contro la teoria catastrofica di Carlo Marx. — La visione del grande ordinamento cosmico, che rende possibile una tale evoluzione, genera un affetto universale, — che è l'equivalente del sentimento religioso dell'epoca antecedente (« Ersatz der Religion durch Vollkommneres », 1883) [L. X, 5, II, *c)*; vol. II, pag. 543-544].

b) Alla rigogliosa attività intellettuale del Rinascimento era seguita in Italia un'epoca di oppressione e d'infiacchimento, e la storia generale della filosofia ha da registrare solamente pochi nomi, che abbiano avuto grande importanza nel grande corso dell'evoluzione del pensiero. Nel secolo XIX si ebbe un nuovo Rinascimento, da prima in forma romantico-speculativa. Il Rosmini e il Gioberti svolsero nella prima metà del secolo una specie di platonismo, con il quale speravano di fondare un'armonia fra religione e scienza. Queste aspirazioni filosofiche erano legate con le aspirazioni nazionali, sperandosi che il capo della

Chiesa volesse mettersi alla testa della elevazione nazionale. Per tutt'altra via dovevano tradursi in realtà le speranze d'Italia, e l'armonia di religione e scienza fu infranta, in quanto che da un lato la scolastica medievale fu sancita dal capo della Chiesa cattolica come unica filosofia accettabile, mentre dall'altro lato la filosofia assumeva un carattere piuttosto critico e positivistico. Come rappresentante di quest'ultimo indirizzo dev'essere qui menzionato Roberto Ardigò (n. nel 1828) [« Philos. contemp. », Ier groupe, II, 1; pag. 37-39].

La evoluzione dell'Ardigò al positivismo si compì, in quanto ch'egli, per i suoi studi di scienze naturali e di filosofia, si allontanò a passo a passo, senza averne coscienza, dalla scolastica, ch'egli aveva coltivata come prete cattolico. Lo sviluppo del suo pensiero procedette con tanta continuità che, quando in un determinato momento gli cadde il velo dagli occhi, egli ebbe l'impressione di essere stato sempre positivista. La evoluzione, attraverso la quale era così passata la sua vita intellettuale, diventò il tema del suo filosofare, quando egli, uscito dalla Chiesa, occupò una cattedra di filosofia a Padova. Nella sua propria evoluzione trovò un esempio che presentava i segni caratteristici di ogni evoluzione, in qualunque campo si compia. Mentre lo Spencer ha preso le mosse essenzialmente dall'analogia della evoluzione organica, l'Ardigò procede dall'analogia della evoluzione intellettuale — che è « la più meravigliosa delle formazioni naturali ». Soltanto più tardi imparò a conoscere il positivismo franco-inglese. Egli chiama se stesso positivista, ma accentua come essenziale al positivismo il punto di partenza empirico, non la conclusione sistematica. Il positivista,

egli dice, procede a passo a passo, e sempre con l'orizzonte aperto! [*Ibidem*, 2; pag. 39-43].

L'Ardigò espose la sua dottrina evoluzionistica particolarmente in connessione con un'analisi della teoria del Kant e del Laplace, da lui considerata come un modello di spiegazione scientifica (« La formazione naturale nel fatto del sistema solare », 1877). Lo stato attuale del sistema solare ha avuto origine per un processo di « distinzione », formandosi totalità minori (« distinti ») entro una grande totalità indifferenziata («indistinto»). Questo indistinto non viene perciò soppresso; sussiste pur sempre, e sta a fondamento dell'azione scambievole delle totalità minori (« distinti »). Sussiste dunque una interna continuità fra la totalità maggiore e le minori, che sono le sue parti. Ora, ciascuno di tali indistinti, soltanto in azione reciproca con altre esistenze, può esplicare le possibilità, in esso potenzialmente racchiuse (come forze latenti o virtuali); ciascun indistinto è dunque parte, a sua volta, di un tutto più comprensivo, cosicchè la differenza fra indistinto e distinti è solamente relativa. La scienza sta qui di fronte a una serie infinita di processi; ma il suo còmpito è soltanto di porre in luce in ciascun singolo caso il rapporto fondamentale fra indistinto e distinti, attenendosi al principio che tutte le differenze, qualunque sia il campo nel quale si presentano, derivano da una totalità e da questa continuano a essere sempre comprese.

La teoria della conoscenza non è che un esempio particolare della teoria generale della evoluzione. Ogni spiegazione è una distinzione, un'analisi; quel ch'è indistinto, è incompreso. Il pensiero ha bensì una inclinazione ad arrestarsi a « distinti

finiti »; ma in forza della legge, secondo la quale ciascun dato particolare appartiene a una totalità, esso non può non continuar sempre a progredire. Essendo così il pensiero stesso soltanto un esempio del processo naturale, il processo della natura non può essere dedotto tutto quanto dal pensiero. A una conclusione non si arriva mai. — Qui sta un problema che l'Ardigò non ha rettamente apprezzato, in quanto che in verità il pensiero è pure quel processo naturale, per mezzo del quale soltanto noi abbiamo conoscenza di tutti gli altri processi naturali [*Ibidem*, 3; pag. 43-46]. All'incontro (soprattutto ne « La Ragione », 1894) egli descrive minutamente le funzioni conoscitive, mettendo in particolare in rilievo l'affinità del riconoscere e del giudicare, e ritrovando nel ritmo della sintesi e dell'analisi il rapporto fra indistinto e distinti. In questo scritto accentua anche le benemerenze del Kant in riguardo alla morfologia della conoscenza. E ancor più energicamente egli ha dato più tardi risalto alla dottrina kantiana della unità sintetica della coscienza, nel suo scritto principale, che appunto s'intitola « La unità della coscienza » (1898). Nella vita psichica si compie un continuo processo di connessione. Una tendenza profonda conduce a unificar tutti gli elementi e le funzioni in una corrente. Soltanto grazie a questa « confluenza mentale » s'intende l'associazione delle idee. Questa unità della coscienza non si può spiegare come un prodotto di elementi distinti, poichè noi scopriamo gli elementi soltanto mercè un pensiero distinguente, il quale presuppone una totalità già data. — L'ammirazione dell'Ardigò per il Kant, ch'egli chiama « il secondo Galilei della filosofia nei tempi moderni », non gl'impedisce di criticare acuta-

mente la dottrina della cosa in sè (« L'idealismo della vecchia speculazione », 1903).

La teoria dell'indistinto e dei distinti è applicata dall'Ardigò anche al problema dell'anima e del corpo. Quel ch'è dato, è la realtà psicofisica come un indistinto; ma qui la nostra indagine deve scindersi in psicologia e fisiologia, le quali operano ciascuna per sè con astrazioni. In se stessi il psichico e il fisico non sussistono uno fuori dall'altro; a entrambi sottostà un medesimo «reale indistinto» (« La psicologia come scienza positiva »). — L'Ardigò mostra, come psicologo, una grande attitudine a descrivere così la continuità come le più fini sfumature dei fenomeni spirituali [*Ibidem*, 4; p. 46-49].

Il punto di vista dell'Ardigò trova anche nell'etica una felice applicazione. Ciascun individuo è un « distinto », che ha la propria esistenza soltanto in un « indistinto », in una collettività. Entro il tutto sociale (famiglia, Stato, ecc.) si svolge ciascun individuo, e viene esercitato così a giudicar le azioni umane dal punto di vista della totalità, cosicchè si può svolgere una tendenza antiegoistica. Qui sussiste quel che l'Ardigò chiama la idealità sociale. Al suo apice questa tendenza si manifesta come un santo affetto, che spinge al sacrifizio e genera, nonostante i tragici fati dell'uomo, una fede in alcunchè di eterno [*Ibidem*, 5; pag. 49-51].

LIBRO OTTAVO

Nuove trattazioni del problema della esistenza su fondamento realistico.

La filosofia romantica credeva di poter riformare la scienza della natura. Eppure questa aveva compiuto progressi stupefacenti proprio negli anni in cui quella filosofia nacque, negli ultimi decenni del Settecento. L'antica convinzione che la materia si conserva attraverso tutti i mutamenti fu sperimentalmente confermata dal Lavoisier mediante il metodo quantitativo, con la pesatura, e da una schiera di studiosi (Priestley, Saussure, ecc.) furono scoperte le leggi principali del ricambio materiale nella vita vegetale e animale, e così fatta entrare la vita organica nel grande circolo della materia.

La scienza della natura ebbe nuovo slancio dopo il 1840, soprattutto per la scoperta dovuta a Robert Mayer (1842), della conservazione della energia. Idee espresse già dal Descartes, dallo Huyghens e dal Leibniz, ricevevano ora la propria verificazione empirica, dimostrandosi che non soltanto nella meccanica pura, ma anche nell'azione

scambievole delle forze naturali particolari, non va perduta energia, dacchè si può dimostrare un determinato rapporto quantitativo fra le due esplicazioni di energia, quella che vien meno (p. es. movimento) e la nuova che si genera (p. es. calore).

Dopo il 1850 si aggiunse ancora la ipotesi del Darwin sulla origine delle specie. Così la scienza della natura aveva grandiosamente rivelato connessioni profonde, dove non si eran veduti da prima che frammenti e salti. Ora si trattava soltanto di vedere quale influenza tali conquiste avrebbero avuta sulla trattazione di problemi filosofici. Soprattutto al positivismo importava di assumer questi punti di vista nuovi, e abbiamo già veduto come Herbert Spencer cercasse d'incorporarli al suo sistema evoluzionistico [L. X, Introd. e 1; vol. II, pag. 475-482].

Nella letteratura tedesca il nuovo slancio della scienza naturale diede occasione a una serie di scritti materialistici, ch'ebbero il merito di diffondere in vaste sfere, conoscenze e idee di scienza naturale. Alla opposizione contro il dommatismo e la speculazione spiritualistica si legava nei materialisti tedeschi intorno la metà dell'Ottocento — come nei francesi del Settecento, a loro intellettualmente affini — un interesse idealistico per la umanità e il progresso. L' idealismo della ispirazione è bene compatibile con il materialismo della teoria: il materialista può riconoscere l'alto valore dei fenomeni e delle aspirazioni spirituali, pur considerandoli come semplici modificazioni molecolari [L. X, 2; vol. II, pag. 482-484].

Il più eminente di questi autori è il fisiologo Jacob Moleschott (1822-1893), un olandese che fu in gioventù docente a Heidelberg e, destituito

qui per le sue idee, passò a Zurigo e più tardi in Italia, dove esercitò come professore di fisiologia, una lunga e fortunata attività. Nel suo libro « Der Kreislauf des Lebens » (1852) egli considera la chimica come la scienza suprema, perchè ci mostra come la materia — e con la materia la vita, con la vita a sua volta il pensiero — compia il suo grande ciclo. Nell'autobiografia (« An meine Freunde. Lebenserinnerungen », 1895) espone la storia delle sue idee e spiega ch'egli propriamente aveva combattuto soltanto contro il dualismo, e che la sua dottrina — grazie all'intima connessione di forza, spirito e materia — può chiamarsi così idealismo come materialismo! [L. X, 2; vol. II, pag. 484-485].

Il medico Louis Büchner (1824-1899), il cui libro « Kraft und Stoff » (1855) fu per lungo tempo fra i più diffusi, accenna analogamente, ma meno chiaramente, a superar il materialismo propriamente detto [L. X, 2; vol. II, pag. 485-487], e più ancora è questo il caso per Heinrich Czolbe (1819-1873), medico anch'egli come i due precedenti. Lo Czolbe capovolge addirittura il principio che sensazione è movimento, e perviene così a una veduta idealistica (« Die Entstehung des Selbstbewusstseins » 1856). Tentò poi in lavori posteriori, di fondare più speculativamente una nuova veduta del mondo. In lui è particolarmente interessante la chiara coscienza, di costruire sopra certi assiomi, che sono la esigenza teoretica della chiarezza e intuitività del pensiero e la esigenza etica di vivere e lavorare nel mondo presente, restando esclusa ogni trascendenza [L. X, 2; vol. II, pag. 487-489].

Il celebre zoologo Ernst Haeckel (n. nel 1834) ha tentato più tardi, particolarmente nella « Ge-

nerelle Morphologie » (1862-1866) e, più vivacemente e più dommaticamente, nei « Welträthsel » (1899), di elaborare in un « monismo » una sintesi dei risultati e delle ipotesi nuove della scienza naturale. Ammette che tutto è animato: ci sono anime atomiche e cellulari, come ci sono anime cerebrali. Queste anime intervengono nei processi materiali, come questi d'altra parte possono esser cause di fenomeni psichici. Il monismo haeckeliano collega così in modo non perfettamente chiaro idee spiritualistiche e materialistiche. Ma la importanza dello Haeckel, di questo studioso affine ai pensatori del Rinascimento, consiste appunto non nella coerenza logica, ma nel grande entusiasmo per le sue idee e nella fantasiosa vivacità delle sue esposizioni [L. X, 2; vol. II, pag. 489-490].

Un materialismo dommatico sembra così non esser più possibile, per testimonianza degli stessi autori materialisti. Il criticismo non ha operato invano.

Diversamente dagli scrittori ora ricordati, i nuovi risultati della scienza naturale furono elaborati da uomini, che si attenevano ancora alle idee fondamentali del romanticismo, pur rendendosi conto della necessità di una nuova fondazione e limitazione. Essi fecero tentativi pieni di significato, di ricostruire ex novo l'idealismo metafisico sopra fondamento realistico.

A) Il nuovo idealismo in Germania.

a) Hermann Lotze (1817-1881) iniziò la sua attività scientifica contemporaneamente come naturalista e come filosofo, ma più tardi passò com-

pletamente alla filosofia, in cui servizio professò per lunghi anni l'insegnamento alla Università di Gottinga. Come naturalista aspirava a trattar la medicina e la filosofia quali scienze pure, senza far appello, come allora si faceva ancora sovente, a una particolare « forza vitale ». Concepisce le caratteristiche dei fenomeni organici come risultati della cooperazione di elementi materiali secondo le leggi della fisica e della chimica (« Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften », 1842. — « Allgemeine Physiologie », 1851). Già da prima tuttavia aveva espresso le sue idee filosofiche (« Metaphysik », 1840), che furono poi svolte ulteriormente più tardi (« Medicinische Psychologie », 1852 e « Mikrokosmus », 1864-1868) e trovarono la loro conclusione in « Drei Bücher der Logik » (1874) e « Drei Bücher der Metaphysik » (1879).

Il pensiero del Lotze ha due punti di partenza, la moderna scienza meccanica della Natura, la cui applicazione alla vita organica aveva promossa egli stesso, e i concetti fondamentali dell'idealismo romantico. Il suo còmpito doveva essere poi di mostrare come si potesse procedere da uno di questi punti di partenza all'altro. Era, secondo lui, stabilito che la esistenza non può consistere nel puro meccanismo, e altrettanto saldamente egli era convinto che le idee supreme possono essere realizzate soltanto per via di azione causale, meccanica. Cerca poi di mostrare come, mercè l'analisi del concetto di meccanismo, svolto nella moderna scienza della natura, si sia condotti a presupposti che possono essere benissimo armonizzati con i concetti idealistici fondamentali.

La concezione meccanica della Natura considera

tutti i fenomeni come determinati da un'azione scambievole di atomi. Questa concezione si è svolta come presupposto necessario dell' intendimento scientifico dei fenomeni naturali. Ma da ciò non segue che essa sia l'ultima parola del pensiero. Sopra due punti essa conduce oltre se medesima.

Gli atomi della scienza naturale sono estesi, sebbene la loro estensione sia considerata come tanto piccola da potersi dire evanescente. Ma quel ch'è esteso, deve consister di parti e non può essere assolutamente semplice. E la estensione è una proprietà, una qualità che esige come tutte le altre la sua spiegazione, una spiegazione che — conforme al principio della scienza naturale e analogamente alla spiegazione dei colori e dei suoni — può essere trovata soltanto in un'azione scambievole di elementi. Questi elementi devon esser ancora più semplici degli atomi della scienza naturale. Non posson essere estesi essi medesimi, ma debbon essere punti di energia, dalla cui azione scambievole si origina il fenomeno che chiamiamo estensione.

Ma quest'azione scambievole sarebbe inconcepibile, se gli elementi ultimi fossero ciascuno per sè, assolutamente indipendenti. L'elemento *A* può quindi operare sull'elemento *B*, soltanto se *A* e *B* non sono entità assolutamente diverse; i loro stati debbon essere propriamente gli stati di un medesimo essere che li abbraccia entrambi; soltanto allora è possibile un passaggio interiore (immanente) da uno stato di *A* a uno stato di *B*. Così arriviamo al concetto-limite di una sostanza originaria (come più sopra al concetto-limite dei punti di energia). Ma una più precisa determinazione della sua natura e del suo rapporto con gli ele-

menti (con i punti di energia) è impossibile. L'analisi del concetto di meccanismo non può portarci più oltre.

Ma il pensiero ha qui un altro mezzo, che ci potrà fornire spiegazioni. Dove l'analisi nega i suoi servigi, dobbiamo trovarci uno scampo nell'analogia. Con una chiarezza, che noi incontriamo prima che in lui soltanto nel Leibniz, nel Fries e nel Beneke, il Lotze ha veduto che ogni idealismo metafisico può fondarsi soltanto sopra un'analogia. La realtà nella sua intima natura è spirituale o materiale? A tale domanda il Lotze risponde che, se vogliamo ricondurre l'ignoto al noto, dobbiamo concepir tutto il materiale come manifestazione esteriore di sostanze spirituali. Noi conosciamo la materia, o meglio la materialità, soltanto come oggetto, mentre dalla nostra propria soggettività impariamo a conoscere lo spirituale, come immediatamente una cosa sola con «noi stessi». Perveniamo dunque a una veduta intelligibile dell'universo solamente quando concepiamo il materiale analogamente allo spirituale. Concepiamo allora così gli elementi (punti di energia) come la sostanza originaria, quali entità spirituali, quelli in gradi di evoluzione infinitamente diversi, questa come una personalità infinita.

Dalla metafisica del Lotze è determinata anche la sua psicologia. Il rapporto di anima e corpo è per lui soltanto un esempio particolare dell'azione scambievole. Come gli atomi possono urtarsi fra loro, così possono urtarsi fra loro anche l'anima e un atomo del tessuto nervoso. Il Lotze non trova dunque nel principio di conservazione della energia alcuna ragione di rinunciar alla ordinaria (cartesiana) concezione dell'azione scambievole di anima e corpo. Coerentemente egli procede poi

alla difficile ricerca della distinzione fra quei fenomeni psichici che han la propria causa soltanto nell'anima stessa, e quelli che l'hanno nella influenza del sistema nervoso sopra l'anima. A quelli appartengono il ricordo, il pensiero, i sentimenti estetici e morali, ecc.; a questi, le sensazioni, che porgono soltanto la materia. — Vanno ricordate fra le teorie psicologiche più speciali del Lotze anzitutto la geniale dottrina dei segni locali (cioè delle sensazioni speciali, che sono fondamento alla formazione della intuizione dello spazio), e poi anche la fine descrizione ed analisi del rapporto fra sentimento e rappresentazione. —

Sebbene il Lotze voglia sostenere la teoria ordinaria (cartesiana) dell'azione reciproca d'anima e corpo, tuttavia egli ha introdotto, nella sua metafisica fondata sopra l'analogia, una modificazione importante: l'azione reciproca di anima e corpo è ora non più (come in Cartesio) un'azione reciproca di entità eterogenee, bensì di elementi, che sono tutti di natura psichica. E se ora egli trova più facile intendere l'azione reciproca di anima e corpo, ammette propriamente che un rapporto causale è bene intelligibile soltanto fra elementi omogenei. —

Così il Lotze finisce in un monismo spiritualistico. In pari tempo accentua sempre più la immanenza degli elementi nella sostanza originaria. In quest'ultimo riguardo si tien vicino alle vedute spinoziane assai più che non ne abbia coscienza [L. X, 3, I; vol. II, pag. 490-507].

b) Eduard von Hartmann (1842-1906) appose alla sua opera principale (« Die Philosophie des Unbewussten », 1868) il motto: « Risultati speculativi secondo un metodo induttivo-scientifico ». Egli si lasciò prender dalla filosofia dopo un'intima

lotta, dopo aver troncato la sua carriera militare per essersi fatto male a un ginocchio cadendo da cavallo. Ora il suo disegno era di portar avanti armonicamente unificate le idee dello Hegel e dello Schopenhauer e di svolgere poi queste idee del romanticismo sul fondamento della scienza sperimentale. Il suo programma ricorda il Lotze. Ma mentre questi rigidamente coerente accoglie la concezione meccanica della Natura e non fa che cercarne i presupposti, lo Hartmann vuol dimostrare per via di induzione che quella concezione della Natura è incompleta, e che bisogna integrarla con un principio spirituale, ch'egli chiama — per non renderlo troppo antropomorfico — « l'incosciente ». L'energie che attribuiamo agli atomi debbon essere concepite come volontà o conati: per poter raggiungere il proprio fine, debbono averne una rappresentazione incosciente. Perciò la materia è rappresentazione e volontà. L'organismo è intelligibile, soltanto se lo sviluppo è diretto da una volontà incosciente. Fra sviluppo e istinto non c'è che una differenza graduale. Anche l'associazione delle idee è possibile, solamente perchè l'inconscio ch'è in noi ricerca le idee più affini o più strettamente connesse a quelle attualmente date. Nella storia l'inconscio opera nella maniera in cui gli individui, sebbene s'illudano di lavorare soltanto per i loro propri fini consapevoli, entrano in servizio di fini universali superiori. — Così l'inconscio si agita dovunque — dall'atomo al processo della storia universale. È un principio non personale, ma sovra-personale. Lo Hartmann ritiene tuttavia di essere d'accordo, con qualche modificazione, con il teismo speculativo dello Schelling, del Weisse e del Lotze.

La filosofia dello Hartmann non è sorta dalla pura induzione. Le sta a fondamento un « aperçu » psicologico-storico: da un lato, cioè, la osservazione di quel che ha di malsano la pura riflessione e analisi, l'unilaterale atteggiamento critico, e dall'altro lato la grande importanza dell'immediato, dell'istintivo e del geniale. Secondo lo Hartmann, la coscienza è prevalentemente analitica, critica e negativa; soltanto l'incosciente dà il grande sistema e i nuovi innesti. Prendendo le mosse da questo motivo intellettuale che ricorda il Rousseau e il romanticismo, lo Hartmann fa poi dell'incosciente una entità mistico-metafisica, operante dovunque nella Natura e nella storia — e che agli occhi suoi spiega tutto.

Di fronte agli avversari, egli ha mostrato in un'autocritica anonima (« Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und der Descendenzlehre», 1872) di conoscer molto bene i metodi e i risultati della scienza naturale. Ebbe la trionfale sodisfazione di veder questo scritto considerato come una confutazione delle proprie vedute. — Ma è tanto più singolare ch'egli si sia potuto attenere alla sua maniera romantica di spiegazione.

Com'è dunque costituito il mondo, nel quale opera l'incosciente? Il «metodo induttivo» secondo lo Hartmann, mostra che c'è al mondo più infelicità che non felicità. Certamente la conoscenza della miseria del mondo non è ancora universalmente svolta; ma è in aumento. Credevano dapprima gli uomini di trovar la felicità nella presente vita terrena; sperarono poi di poterla conseguire in una vita futura oltremondana: e svanita anche questa fede, si sperò nella felicità di generazioni future qua in terra. In tutte tre le forme la illu-

sione eudemonistica è insostenibile. Ma così stando le cose, l'incosciente che opera in tutta la realtà non può essere un principio puramente razionale. La spiegazione del male e della infelicità è da trovarsi soltanto nel fatto che l'elemento volitivo dell'incosciente si è sciolto come impulso cieco dall'elemento rappresentativo e ha dato inizio come «volontà di vivere» alla evoluzione cosmica. — Lo Hartmann opera qui con idee del Böhme, dello Schelling e dello Schopenhauer. La evoluzione cosmica è nella costante lotta fra quei due elementi. Qui l'uomo può essere associato nella lotta. Importa combattere la illusione, non pure direttamente, bensì ancora indirettamente, cioè con il lavoro d'incivilimento; quanto più cioè si svolge la civiltà, tanto più si fa manifesto quel che la felicità ha d'illusorio, poichè civiltà e felicità sono termini assolutamente opposti. Il fine supremo è di liberare il dio che soffre, traendo il pessimismo alle sue ultime conseguenze. Quando sia abolita la volontà di vivere, è posta fine alla evoluzione cosmica introdotta nell' incosciente da quel peccato originale. Ma questo è riservato a un lontanissimo futuro — e perciò il «pessimista» può per il momento sentirsi nel mondo abbastanza contento e a suo agio! —

lotta

Oltre alla sua opera principale, lo Hartmann ha scritto una serie di opere importanti in materia di etica, di filosofia religiosa, di estetica, però ch'egli è stato in generale un fecondissimo autore (1) [L. X, 2, III; vol. II, pag. 515-523].

---

(1) Di tutta la sua attività ha dato una distesa e simpaticissima esposizione Arthur Drews (Hartmann's philosophisches System im Grundriss „, 1902).

c) Gustav Theodor Fechner (1801-1887) era originariamente un cultore della fisica. Ma accanto alle sue indagini esatte si andò formando nel suo interno, specialmente dopo che una malattia d'occhi gli ebbe chiuso il mondo esteriore, un mondo di speculazione e di poesia, nel quale pervennero a esprimersi in particolare le idee del romanticismo. Mediante le più temerarie analogie, egli concepì (nel fantasioso libro «Zendavesta» del 1851, e più tardi nella «Seelenfrage» del 1861) il mondo come un tutto animato, entro il quale si manifesta la vita psichica in tutti i gradi possibili — come anima delle piante e dei bruti, come anima umana, come anima dei corpi celesti, ecc. Mentre ora il Fechner rifletteva sull'atteggiamento del lato psichico di fronte al lato corporeo del mondo, egli pervenne ai fondamentali pensieri dell'opera sua principale, gli «Elemente der Psychophysik» (1860). Come il Keplero, con il quale presenta un'affinità spirituale, egli procedette da speculazioni fantastiche, ma giunse con la meditazione continuata a enunciati suscettibili di prova sperimentale. Era per lui assodato fin dal principio che il rapporto di anima e materia non può essere esteriore, come se esse fossero cose diverse. Più tardi (nel capitolo 5 degli «Elemente der Psychophysik») egli si appoggiò in tale questione alla legge di conservazione della energia fisica, ed è il primo che la applichi alla relazione fra anima e corpo. Cervello e tessuto nervoso debbono, secondo la sua opinione, sottostare, come tutto ciò ch'è materiale, a questa legge, e però non può esser giusta la comune ammissione di una reale azione scambievole fra anima e materia, poichè altrimenti l'energia fisica andrebbe creata e distrutta. Il rapporto è

invece d'identità, e la differenza si fonda sul punto di vista dell'osservatore. Come chi osserva dal di fuori una superficie sferica vede soltanto convessità e chi la osserva dall'interno vede soltanto concavità, così il materialista vede soltanto materia, l'idealista soltanto anima — e hanno entrambi ragione, ciascuno dal proprio punto di vista. — La questione che ora segue è di determinare, in quale rapporto quantitativo stiano i fenomeni psichici con quelli materiali corrispondenti. Ora il Fechner crede su questo punto, che il rapporto debba essere non semplicemente proporzionale, ma logaritmico, vale a dire che le modificazioni psichiche corrispondano nel riguardo quantitativo al rapporto che sussiste fra l'incremento del processo materiale corrispondente e il processo già dato. Il Fechner ammise a questo proposito che il rapporto fra lo stimolo esterno e il processo cerebrale eccitato da questo, sia semplicemente proporzionale, perchè sono entrambi stati materiali; invece deve aver luogo un rapporto logaritmico fra il processo psichico della sensazione e il processo cerebrale. Nella legge da lui determinata e sperimentalmente verificata (egli la denominò legge del Weber dal nome del suo predecessore, il fisiologo E. H. Weber) egli vide espresso il rapporto fra anima e materia in generale. In base ad esperimenti suoi e altrui sul rapporto fra sensazione ed eccitamento, vide confermata la sua legge entro certi limiti. A tale questione si è collegata una lunga discussione. Il Fechner aveva fondato con la sua ipotesi la psicologia sperimentale. In una serie di scritti partecipò fino a' suoi tardi anni a questa discussione, sempre sul terreno dei fatti e cavallerescamente. Ma si è sempre più dimostrato come verosimile,

che la legge trovata dal Fechner, per quel tanto che in generale essa ha validità, esprima il rapporto fra processo psichico (sensazione) ed eccitamento esteriore, ma non quello che intercede fra processo psichico e processo cerebrale e che sembra piuttosto semplicemente proporzionale. Questa concezione sarà anche meglio in accordo con la ipotesi della identità, affacciata dal Fechner (e con la sua eccellente similitudine). —

Oltre alla sua celebre opera principale il Fechner compose ancora due importanti opere scientifiche: « Ueber die physikalische und die philosophische Athomenlehre » (1855), dove assume, di fronte al concetto di atomo, un punto di vista analogo a quello del Lotze, e « Vorschule der Aesthetik » (1876), dove tratta empiricamente una serie di questioni estetiche (1) [L. X, 3, II; vol. II, p. 507-515].

d) Wilhelm Wundt (n. nel 1832, professore dapprima di fisiologia a Eidelberga, poi di filosofia a Zurigo e dal 1874 a Lipsia) è passato dalla fisiologia alla filosofia, guidato in ciò da motivi, in parte psicologici, in parte gnoseologici. Compiuto il passaggio, si fecero poi valere nuovi motivi, principalmente l'aspirazione a svolgere una concezione del cosmo e della vita che sodisfacesse a un tempo sentimento e intelletto. La concezione alla quale è pervenuto da ultimo il Wundt, è affine, a suo modo di vedere, alla filosofia del romanticismo. Ma ancora più che il Lotze, lo Hartmann e il

---

(1) Sull'intima continuità che domina nella operosità intellettuale del Fechner ha scritto una eccellente monografia W. Wundt (" Gustav Theodor Fechner, Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages ", 1901).

Fechner, il Wundt è stato guadagnato all'idealismo per la via della indagine positiva.

Dalle sue ricerche di fisiologia dei sensi scaturirono per il Wundt i motivi psicologici del filosofare. Egli vide che la intuizione dello spazio si può svolgere dalle sensazioni elementari soltanto mercè una sintesi creatrice, il cui prodotto possiede altre proprietà che non gli elementi, ciascuno per sè. Esaminando il decorso temporale delle rappresentazioni, volse l'attenzione alla concentrazione psichica (che denominò più tardi appercezione). Era posto con ciò il fondamento delle sue principali teorie psicologiche. I suoi « Grundzüge der physiologischen Psychologie » (1874; 5ª ediz. del 1903) approfondiscono specialmente quelle questioni di psicologia, che possono venir lumeggiate fisiologicamente e sperimentalmente, e descrivono i metodi e gl' istrumenti. Il Wundt assume come ipotesi provvisoria il parallelismo della realtà fisica e della realtà psichica: la differenza è soltanto dei punti di vista. Ma infine il punto di vista psichico è per lui il fondamentale. E soltanto per i singoli elementi psichici, costituenti la materia della vita dello spirito, non per le forme o le connessioni degli elementi, nè per la esperienza vissuta dai valori, egli ritiene necessari correlati fisiologici.

Concepisce la vita psichica come attività pura. Ammettere una « sostanza » psichica significherebbe applicare rappresentazioni materialistiche al campo della realtà spirituale. L'attività psichica si manifesta specialmente nell'appercezione, quale si estrinseca nell' attenzione, nell' associazione, nel sentimento e nel volere. La vita psichica appare qui come un tutto concentrato; tutta l' antecedente storia della coscienza si fa valere negli atti

appercettivi. — Sempre più il Wundt accentua nelle opere e nell' edizioni posteriori quest' attività, e il concetto del volere diventa per lui il concetto psicologico centrale, sicchè egli può (con una espressione mutuata a Friedrich Paulsen) designar la sua concezione come un volontarismo.

Il motivo gnoseologico che trasse il Wundt alla filosofia, si fece valere, quando la sua attenzione fu richiamata sul fatto, che tutta la scienza della Natura riposa sovra certi presupposti, che sono condizione di tutta la nostra conoscenza (« Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip », 1866). Più tardi egli ha svolto la sua teoria della conoscenza, in parte nella « Logik » (1880-1883), in parte nel « System der Philosophie » (1887). La conoscenza comincia sempre con il convincimento della validità reale delle nostre rappresentazioni. Questo ingenuo realismo viene superato già dalla necessità di distinguere fra percezione, ricordo e fantasia, ma più ancora dalla riflessione scientifica, e cede a poco a poco a un realismo critico, che pone concetti costanti di oggetti, al posto del contenuto mutevole dell'apprensione immediata. Nel campo della percezione vengono svolte le leggi dello spazio e del tempo come espressioni di forme costanti; nel campo della conoscenza intellettuale, alle qualità immediatamente date viene sostituito il concetto della materia che presenta soltanto differenze quantitative (spaziali e temporali), mentre i processi psichici vengono ricondotti a una fondamentale attività spirituale. Ma più in là ancora ci conduce la conoscenza razionale, che esige una conchiusione della conoscenza, mediante la idea di totalità. Una tale conchiusione riceve il carattere del materialismo

o dell'idealismo, secondo che vengono poste a fondamento soltanto le idee della scienza naturale o soltanto quelle psicologiche. Ma una superiore veduta è possibile, se combiniamo entrambi i gruppi d'idee, concependo la esistenza come una totalità di esseri che tendono e vogliono, e hanno la propria esteriore forma fenomenica nella natura materiale. Il Wundt è d'accordo con il Lotze nel ritenere che dobbiamo scegliere fra una unità materiale e una spirituale; si deve porre o lo spirituale a fondamento del materiale, o questo di quello; non si dà un terzo! Ma egli non ha la chiara coscienza del Lotze, che noi possiamo appoggiarci, in questo argomento, soltanto ad analogie. —

Nell'etica del Wundt (« Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens », 1886) si manifesta in modo particolare la sua affinità con la speculazione tedesca, soprattutto con lo Hegel. Egli concepisce la volontà individuale come elemento di una volontà collettiva, dalla quale scaturiscono i suoi motivi come i suoi fini. Non esiste individuo isolato. E soltanto nella volontà collettiva si trovano i fini supremi. Anche dove gl'individui credono di lavorare per i propri fini individuali, possono tuttavia produrre qualche cosa che sta al di là del loro orizzonte e può a sua volta produrre motivi nuovi. Questo spostamento che il Wundt denomina eterogenia dei fini, è il più importante processo evolutivo della coscienza etica. Ma esso implica in pari tempo che noi non possiamo aver coscienza dei fini ultimi di tutta la evoluzione storica. Collaboriamo a una grande opera, della quale ignoriamo il contenuto assoluto. Qui l'etica trapassa nella religione. Mentre le religioni positive si fanno avanti con simboli con-

creti, la filosofia può esprimere soltanto il pensiero universale, che tutte le creazioni spirituali possiedono un valore assoluto o imperituro. —

Oltre alle opere menzionate il Wundt ha pubblicato una istruttiva « Einleitung in die Philosophie » (1901), e presentemente lavora a una « Volkspsychologie », concepita su un grandioso piano, la quale contiene studi sulla lingua, il mito e il costume [« Philos. contemp. », Ier groupe, I; pag. 5-36].

B) Il neo-idealismo in Inghilterra e in Francia.

a) Francis Herbert Bradley (n. nel 1846, fellow of Merton College, Oxford) è il più notevole rappresentante inglese dell'indirizzo che può designarsi come neo-idealismo. Egli risente specialmente la influenza del Kant e dello Hegel. Già il Coleridge, il Carlyle e lo Hamilton stavano in opposizione contro la scuola classica inglese, quale questa si è presentata in una schiera di pensatori, dal Locke allo Spencer e al Sidgwick. Dall'orientamento critico, che il Sidgwick aveva dato all'utilitarismo, e dall'ampliamento che l'empirismo aveva subìto per opera dello Spencer, la vecchia scuola era stata portata a un limite, raggiunto il quale si rendevano necessari nuovi strumenti del pensiero. Delle due grandi università inglesi, soprattutto Oxford rappresenta la opposizione alla scuola classica inglese. Specialmente a Th. H. Green ed a Eduard Caird le idee kantiane e hegeliane debbono la loro influenza sul pensiero inglese. Alla tendenza della vecchia scuola a decomporre la vita dell'anima in atomi psichici e ad applicare così

senz'altro il concetto di meccanismo anche al dominio dello spirito, si contrapponeva ora la concezione « organica » e la idea di totalità. Molto nettamente questa concezione viene in luce negli « Ethical Studies » (1876) del Bradley. La unità della coscienza è la condizione, senza la quale non potremmo percepire noi stessi. Il Bradley prende così, senz'accorgersene, il suo punto di partenza, dove il Mill aveva terminato, nelle ultime edizioni della « Examination of Hamilton's Philosophy ». Il Bradley trova il criterio di valutazione morale nel grado di ulteriore evoluzione al quale sia stata da noi portata la unità che sta così profonda nell'esser nostro, di modo che la ricchezza del contenuto sia congiunta alla interiore armonia. E il principio metafisico costituisce un'analogia con quelli psicologici ed etici: la realtà dev'essere pensata come un tutto connesso e conchiuso (« a consistent whole »).

L'opera principale del Bradley è « Appearance and Reality » (1893). È una ricerca del criterio che ci mette in grado di distinguere tra realtà vera e pura apparenza. Sebbene lo stesso Bradley, seguito da molti de' suoi critici, ritenga di essersi tenuto particolarmente vicino allo Hegel, e sebbene nel fondo del suo pensiero « l'Assoluto » in senso spinoziano e hegeliano si annunzi come una conchiusione obbiettiva, il suo pensiero è tuttavia piuttosto gnoseologico che non metafisico. Al pari del Kant, egli pone come fondamentale il concetto di esperienza. Può esserci realtà vera soltanto dov'è data esperienza completa e perfetta — cioè percezione omnicomprensiva e assoluta relazione reciproca dei contenuti percettivi. È questo un ideale, raggiungibile soltanto approssimativamente da es-

seri finiti. A questo ideale non sodisfà la scienza della natura, nè quella dello spirito. Concetti come quelli di materia, spazio, tempo, energia sono applicabili, quando quel che importa è di esprimere le relazioni tra fenomeni limitati; sono « working ideas », — ma non possono star a significare l'essenza assoluta della realtà. E lo stesso vale per i concetti psicologici. Ben è vero che nel dominio dello spirito troviamo un più intrinseco rapporto di unità e molteplicità che non nella natura fisica, e la esperienza psicologica è pertanto la nostra esperienza suprema. Ma entro la vita psichica si manifestano antitesi e disarmonie; l'anima come totalità è soggetta a modificazioni; e il concetto di anima — come quello correlativo di corpo — è formato soltanto per astrazione. I concetti psicologici, del pari che quelli delle scienze naturali, non possono esprimere perciò la realtà assoluta.

Attenendosi alla idea dell'assoluto, sebbene nessun concetto possa esprimerla adeguatamente, il Bradley si mostra in pari tempo mistico e scettico. Il legame che tiene uniti questi vari aspetti della sua natura consiste nella idea dell'aspirazione costante quale sorte di tutti gli esseri finiti. Il nostro pensiero, dice il Bradley, aspira sempre a qualche cosa ch'è più che pensiero, — la nostra personalità a qualche cosa che è più che personalità, — la nostra moralità a qualche cosa ch'è più che moralità! Quel che la filosofia ci può dare, è soltanto un criterio, che ci può dirigere, quando distinguiamo fra gradi superiori e inferiori della realtà. La religione non può condurci qui più oltre che la filosofia. Anch'essa deve pure esprimere il Supremo con rappresentazioni, derivanti da campi limitati. Il vantaggio della religione è che essa

può far penetrare per tutto l'esser nostro il riconoscimento di una suprema realtà. —

Il Bradley non ha, come il Fechner, il Lotze e il Wundt, punti di contatto con le scienze speciali. Considerazioni puramente empiriche non offrono interesse per lui. Egli si profonda tutto quanto nel pensiero del suo criterio ideale. Questo dà energia e profondità al suo modo di pensare, ma lo rende anche ingiusto spesso verso altri punti di vista, anche tali, ch' egli propriamente potrebbe benissimo assumerli. Quando chiama p. es. i punti di vista e le ipotesi delle scienze speciali « finzioni inutili » o « puri compromessi pratici », questo non è conciliabile con il riconoscimento di quelli come « working ideas ». Secondo la sua concezione anzi qualunque esperienza limitata, cioè qualunque esperienza che noi possiamo avere, è propriamente un « working idea ». E quel che il Bradley chiama « l'Assoluto » deve, secondo i suoi propri principii, esser presente in tutti i nostri « working ideas », come la Sostanza spinoziana in tutti gli attributi e in tutti i modi [« Philos. contemp. », Ier groupe, III, pag. 52-64].

b) In Francia Alfred Fouillée (1838-1912), professore a Bordeaux, poi a Parigi, vissuto quindi nella Francia meridionale, assume un punto di vista, che può a ragione esser designato come un idealismo su fondamento realistico. I suoi primi studi ebbero per oggetto la filosofia greca, soprattutto Platone; più tardi egli ritenne proprio còmpito « di ricondurre le idee di Platone dal cielo in terra e di conciliare così idealismo e naturalismo ». Sua idea fondamentale è la originaria naturale connessione di pensiero e movimento (idée-force). Ebbe in ciò un precursore nel Taine, il quale

nell'opera « De l'intelligence » (1870) dà grande importanza alle tendenze motorie che, associate originariamente a tutte le rappresentazioni, fanno luogo soltanto con l'incremento della evoluzione intellettuale, al carattere puramente teoretico di queste [« Philos. contemp. », Ier groupe, IV, 1; pag. 66-69]. Nel suo concetto di « idée-force » il Fouillée costruisce sopra un fatto psicofisiologico, ch'egli poi per via di analogia ritrova già in gradi inferiori della Natura. Nell'opera sua principale « La psychologie des idées-forces » (1893) egli presenta una psicologia classica del volontarismo. I fenomeni psichici sono sempre estrinsecazioni di un impulso o di una tendenza (« appétition »), accompagnata da piacere o da dolore, secondo ch'è favorita o inibita. « Discernement et préférence » sono originariamente tutt'uno, come p. es. nella distinzione che fa l'animale fra quel che è e quel che non è commestibile. Si sente originariamente soltanto quel che può avere importanza pratica nella lotta per la esistenza: è la volontà (nel senso più ampio della parola) che fa progredir le sensazioni a nuovi differenziamenti. E quel che vale per le sensazioni, vale in generale per la conoscenza. Ciascun pensiero, ciascuna idea designa una direzione più o meno cosciente e determinata della nostra vita.

Il Fouillée trova la possibilità di una metafisica nell'applicazione dell'analogia della vita spirituale, della più immediata esperienza che abbiamo. Della vita spirituale abbiamo tuttavia conoscenza non soltanto dalla psicologia, ma anche dalla sociologia: individuale e sociale, libertà e solidarietà sono inseparabili. Questo pensiero, applicato dal Fouillée al campo della sociologia e dell'etica (« La science

sociale contemporaine», 1880. — «Critique des systèmes de morale contemporains», 1883), acquista per lui anche una importanza cosmologica. L'universo dev'essere concepito come un gran Tutto, come una comunità di forze che tendono. Ma non possiamo pervenire qui più che a uno schema ipotetico, perocchè la sintesi, costituente la conclusione della nostra conoscenza, non può — come le sintesi limitate delle fenomenologie speciali — essere compiuta positivamente sino alla fine. Abbiamo tuttavia qui un criterio, secondo il quale possiamo giudicar i diversi sistemi metafisici: un tale sistema è tanto più completo, quanto meglio sa render ragione ai diritti così della molteplicità come della unità, così dell'analisi come della sintesi (« L'avenir de la Métaphysique ») [« Philos. contemp. », Ier groupe, IV, 2; pag. 74-79].

LIBRO NONO

Nuove trattazioni dei problemi della conoscenza e della valutazione.

I. — Il problema della conoscenza.

A) Il neo-kantismo tedesco.

Poichè fu infranta la signoria della speculazione e l'impulso a una veduta scientifica si fu manifestato poi un'altra volta, in parte nel positivismo, in parte nel materialismo, in parte nel neo-idealismo, il problema della conoscenza doveva naturalmente presentarsi di nuovo — come all'epoca dello Hume e del Kant — in prima linea. Ci si doveva domandare sino a qual punto la conoscenza umana possa per natura propria svolgere una tal veduta dell'universo, e a quale limitazione sia soggetta. Ci si rese ben conto che la reazione antikantiana, la positivistica come la romantica, era andata tropp'oltre, e si riprese di nuovo, per orientarsi, lo studio di Kant. Come abbiamo veduto, durante la prima metà dell'Ottocento, si era fatta valere sempre una subordinata corrente critica (cfr. il

Fries e il Beneke, ma anche lo Herbart, lo Schleiermacher e lo Schopenhauer). Questa corrente fu ora per un tratto di tempo la dominante, sostenuta da un nuovo studio, filosoficamente e storicamente penetrante, del Maestro.

Da Friedrich Albert Lange (1828-1875), professore di filosofia a Zurigo, poi a Marburg, fu nella « Geschichte des Materialismus » contrapposto il punto di vista gnoseologico, così alla speculazione romantica come alla concezione materialistica della Natura. Al pari del Fechner, egli considera tutta la natura materiale — alla quale appartiene anche il cervello degli uomini e dei bruti — come spiegabile con energie materiali continuamente operanti. Come metodo, ha ragione il materialismo. Ma i fenomeni psichici non sono elementi della serie materiale; sono le esperienze subbiettive, delle quali i processi cerebrali sono i correlati obbiettivi. — Il Lange ammette dunque, come il Fechner e il Wundt, la ipotesi spinoziana. E con questa combina il punto di vista kantiano. Poichè anche se si volesse ammettere che le nostre sensazioni e rappresentazioni sono prodotti di processi materiali, questi processi materiali sarebbero a lor volta solamente oggetti di coscienza, rappresentazioni che noi formiamo secondo le leggi del nostro spirito. Anzi, persino la distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sè è forse un prodotto dell'organamento del nostro intelletto (1).

Oltre che alla scienza della Natura e alla teoria

(1) A questo accenna il Lange in una lettera riprodotta dall'Ellisen, a pag. 258 e segg. della sua biografia del Lange.

della conoscenza, il Lange riserva un posto anche alle idee speculative e religiose. Ma queste non hanno per lui un valore teorico e obbiettivo. Sono supplementi subbiettivi della realtà empirica, derivati da un bisogno dello spirito. Si deve giudicarle secondo il loro valore per la vita umana, non nel loro fondamento e nella loro origine. Un libero idealismo pratico si associa qui nel Lange con l'idealismo teoretico. Ma esso può venire espresso soltanto in forma figurata o simbolica. Il Lange desidera che la critica, invece di attaccar direttamente i dommi della religione popolare, dia sempre maggior risalto agli elementi psicologici ideali e più pregevoli, della fede positiva. Allora il popolo non sciuperà la propria energia in controversie senza scopo in materia di fede.

Nello scritto « Die Arbeiterfrage » (1865) il Lange espose la propria concezione ideale e critica della questione sociale. Il suo principale punto di vista è che alla collettività umana incombe il còmpito di condurre una lotta contro la lotta per l'esistenza.

Il Lange è il neo-kantiano tedesco, che ha esercitato la massima influenza. La sua opera geniale opera in vaste sfere, così per lo splendore della forma come per la ricchezza del contenuto e la profondità nella impostatura dei problemi. Ma egli fu il precursore di tutto un indirizzo, inteso a rinnovare con varie sfumature la gnoseologia kantiana. Gli elementi razionalistici della filosofia kantiana sono svolti specialmente nelle opere di Hermann Cohen, mentre Alois Riehl si accosta di più al positivismo. Friedrich Paulsen, che nelle sue vedute generali si tien vicino al Fechner e al Wundt, ha nella sua esposizione del

Kant, richiamato in particolar modo l'attenzione sopra quelle assunzioni metafisiche del Kant, sulle quali non influì la critica della ragione. Il Windelband e il Rickert intendono il vero criticismo come la dottrina degli eterni valori, nei quali è dato il criterio del Vero, del Bene e del Bello, e dànno grande importanza alla differenza tra la formazione dei concetti nella scienza naturale e nella storia, i quali si contrappongono come generalizzazione e individualizzazione.

Per opera di questa schiera di studiosi, il criticismo è diventato, nella vita spirituale della Germania, un vivo fattore della posizione e della trattazione dei problemi [L. X, 4, I; volume II, pag. 523-532].

B) Il criticismo francese e la filosofia della discontinuità.

Nella seconda metà dell'Ottocento, il criticismo in Francia fu rappresentato da un vigoroso pensatore, Charles Renouvier (1815-1903), che in nome della logica e della morale oppugnò tutti i tentativi idealistici e realistici di considerar la realtà come un tutto continuo. In particolare egli volse la sua polemica contro il concetto di infinito attuale, nel quale ravvisò una contraddizione logica e una falsità empirica. Poichè un infinito, che dovrebbe formare in pari tempo una totalità conchiusa, è una contraddizione, e la esperienza insegna che « la loi du nombre » vale in ogni campo. Con la infinità attuale cade anche la continuità, la quale presupporrebbe invero infiniti trapassi, — e con la continuità, la necessità. Contro

il tentativo kantiano di dimostrare la validità della legge di causalità, il Renouvier ritorna allo Hume, e giunge per questa via a una decisa filosofia della discontinuità. E non soltanto entro la conoscenza della Natura vale il principio, che noi dobbiamo sempre riconoscere nuovi salti. I primi principii della nostra conoscenza vengono stabiliti mediante un salto, cioè con un atto di scelta. Le antinomie kantiane influirono fortemente sul Renouvier; egli riteneva tuttavia che se vogliamo mantener saldi i principii logici, dobbiamo accettar le tesi e ripudiar le antitesi.

In un saggio interessantissimo che si trova nell'opera del Renouvier « Esquisse d'une classification des systèmes philosophiques » (1895) egli ha presentato una veduta complessiva della sua evoluzione filosofica (1).

La visione dell'universo viene determinata dalla scelta dei primi principii, e in ciò il Renouvier accentua sempre più ne' suoi ultimi anni (« Les dilemmes de la métaphysique », 1901) l'antitesi della cosa e della personalità. Se non dimentichiamo che le cose sono sempre date soltanto come oggetti per personalità, la nostra visione dell'universo deve assumer il carattere di monadologia o di personalismo (v. specialmente l'ultimo scritto del Renouvier « Le personnalisme », 1903). Così egli ha compiuto il passaggio dal criticismo e dalla dottrina della discontinuità alla metafisica spirituali-

(1) " Comment je suis arrivé à cette conclusion ". Ibid., II, pag. 355-405. — Sulle varie fasi della filosofia del Renouvier rimando a " La philosophie de Charles Renouvier " di Gabriel Séailles (1905).

stica. Come filosofo critico cerca di mostrare che il mondo — in forza della legge del numero determinato — deve aver un principio; come personalista spiega questo principio con l'atto di un Dio, che tuttavia (data la esistenza del Male) non dev'essere pensato come assoluto od onnipotente. Il Renouvier si attiene sempre al principio gnoseologico di relatività («la loi de relation»); la nostra conoscenza ha sempre per fine di scoprire le relazioni, in cui stanno le cose fra loro; ciascun oggetto ci sta dinanzi come un sistema di relazioni, la nostra conoscenza stessa consiste in un rapporto delle cose con noi, e perciò tutti gli oggetti non sono che fenomeni. Soltanto postulati religiosi posson portare a trascender i fenomeni — ma persino questi postulati sono soggetti, come atti del pensiero, alla legge di relatività o più esattamente a «la méthode des relations».

Il vigoroso e acuto pensatore era, ancora sul letto di morte, instancabile nel suo filosofare. Sentiva di non aver ancora finito, e non voleva morire, prima di aver dato alle sue idee una espressione definitiva. Un amico fedele ha conservato le ultime sue parole e discussioni (1) [« Philos. contemp. », Ier groupe, IV, 4; pag. 80-88].

Émile Boutroux (n. nel 1845, per qualche tempo professore alla Sorbona, ora « directeur de la fondation Thiers ») appartiene nel suo filosofare a un indirizzo, che mosse dal Maine de Biran. Si accosta al Renouvier nella critica della legge di causalità; tuttavia combatte non tanto contro la

---

(1) Ch. Renouvier: " Les derniers entretiens „. Recueillis par L. Prat.

dottrina della continuità, quanto contro i tentativi di concepir tutto come identico od omogeneo e di ridurre l'individuale all'universale (« De la contingence des lois de la nature », 1875. — « De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines », 1895). Come il Comte, egli accentua la tesi, che ciascun nuovo dominio della esperienza esige nuovi principii, non deducibili dai principii di altri dominii. I principii più concreti non possono essere ridotti agli astratti. Quanto più procediamo nel concreto, tanto più il dinamico ottiene il sopravvento sul meccanico, il qualitativo sul quantitativo. Inoltre posson darsi nella Natura nuovi cominciamenti, non deducibili da ciò che precede. Anzi, tutto l'ordinamento della Natura secondo leggi, rivelatoci dalla scienza, non è esso stesso che un letto di fiume, formato per intima evoluzione spontanea, e a sua volta modificabile per variazioni di questa evoluzione. « Les variations contingentes » o spontanee attestano la libertà, che costituisce la intima essenza delle cose. — Considerate gnoseologicamente, le così dette leggi naturali non sono se non l'insieme dei metodi che applichiamo, quando vogliamo intender le cose (« assimiler les choses à notre intelligence ») [« Philos. contemp. », Ier groupe, IV, 5; p. 89-92].

Henri Bergson (n. nel 1859, professore al « Collège de France ») continua in modo originale il movimento iniziato dal Renouvier e dal Boutroux. Il punto di vista quantitativo non è per lui che un mezzo tecnico da noi usato per intender ciò ch'è dato realmente e immediatamente e ch'è sempre qualche cosa di qualitativo e di continuo. Già il linguaggio, più ancora la considerazione scientifica dà alle nostre esperienze interiori una

impronta atomistica, quasi esse stessero fra loro in rapporti esterni come i luoghi nello spazio. L'intima corrente dei fenomeni spirituali viene così trasformata in un mucchio ordinato meccanicamente. Così avviene che si misconosca l'attività interiore, dinamica, libera e continua. Gl'indeterministi commettono qui lo stesso errore che i deterministi, isolando anche essi i singoli momenti della evoluzione spirituale. Tutto il problema della libertà è sorto per un equivoco. La libera evoluzione ha la propria origine in tutta l'anima e non c'è analisi che possa renderle ragione (« Les données immédiates de la conscience », 1888).

Il Bergson critica il presupposto sul quale si fonda ogni scienza. Soltanto analizzando e distinguendo, possiamo trovar gli elementi, fra i quali sono valide le leggi. È di grande importanza insister sulla differenza fra la continuità data e le distinzioni scientifiche. Soltanto così il pensiero può rendere giustizia alla vita. Ma il Bergson vuole ora conseguire una scienza più alta, una metafisica, con il ritornare dal differenziamento alla integrazione, dall'analisi alla intuizione — e con ciò al vero empirismo (« Introduction à la Métaphysique » in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1903). In questo punto ricorda il Bradley. La questione sarà di vedere se sia possibile una « metafisica » o in generale una considerazione intellettiva del mondo, senza analisi, senza risoluzione delle intuizioni. Ma l'analisi è ormai uno strumento indispensabile del pensiero, sebbene, come il Bergson ha insistito nel rilevare in modo così significativo, debba essere usata con cautela critica. —

Nel libro « Matière et mémoire » il Bergson svolge con maggior precisione il suo concetto del-

l'anima come sintesi memorativa. Soltanto la sensazione, non il ricordo, richiede necessariamente un organo materiale. In luogo della solita differenza di anima e corpo, si presenta così nel Bergson un certo dualismo di sensazione e ricordo, che non sembra facilmente conciliabile con la sua affermazione della continuità della vita psichica. Alle sensazioni egli ascrive una importanza principalmente pratica, e così anche tutta la scienza della Natura con le sue teorie atomistiche e i suoi spazi e tempi uniformi è per lui un grande sistema di mezzi, con i quali possiamo diventar signori del mondo materiale. —

La discussione filosofica in Francia è negli ultimi anni molto vivace e significativa. Grazie al « Bulletin de la Société française de philosophie » si ha la possibilità di seguire le discussioni dei giovani filosofi francesi, sottili e penetranti, personali e cavalleresche ad un tempo (1).

C) Teoria economico-biologica della conoscenza.

Già la filosofia critica considera in un certo modo la conoscenza da un punto di vista economico-biologico. Il còmpito della critica kantiana della ragione, considerato dal punto di vista del metodo analitico, che lo stesso Kant applica nei « Pro-

(1) Di tutto il movimento filosofico in Francia nella sua relazione con i concetti di causalità e di continuità, tratta in maniera istruttiva Adolfo Levi, " L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea ", 1905.

legomena», può essere formulato così: Quali presupposti debbo stabilire, se voglio avere una scienza esatta della esperienza? — Così tutto il pensiero è mezzo a un fine, almeno al fine intellettuale di comprendere. Un corso di pensieri come questo ci muove incontro da diversi lati nella letteratura filosofica più recente.

Scienziati eminenti, che riflettevano sui principii della loro scienza, volsero la loro attenzione alla necessità che le determinazioni di concetti e i presupposti della scienza cerchino la propria giustificazione in ciò, che essi rendono possibile una elaborazione e rappresentazione intellettuale dei fatti. Soltanto su questo si fonda la loro necessità, che non è tuttavia apodittica, fin che non sia esclusa la possibilità che concetti e presupposti diversi da quelli applicati ora, abbiano a servire altrettanto bene ai medesimi fini. Questo punto di vista fu enunciato dal Maxwell nel 1855, da Ernst Mach nel 1863.

Da un punto di vista puramente psicologico l'Avenarius svolse dal 1876 la sua storia naturale dei problemi: la coscienza, non possedendo una infinita facoltà di rappresentare, deve nel pensare applicare economia, e il problema sarà di pensare il dato con il minimo possibile di aggiunte subbiettive.

Opera nella stessa direzione il così detto prammatismo. Il nome, primamente introdotto (1878) dal Peirce, matematico e filosofo americano, fu adottato poi (1898) dal suo compatriotta William James, che lo pose in connessione con tutta una concezione psicologica e filosofica. Il prammatismo fa consistere il fondamento dei concetti e dei presupposti nella importanza pratica che avranno le esperienze alle quali conducono. Se noi stessimo

affatto indifferenti di fronte alle conseguenze dei nostri presupposti, non li determineremmo, o per lo meno non ne ricaveremmo illazioni.

a) James Clerk Maxwell (1831-1879), il celebre fisico, professore a Cambridge, fu, in filosofia, scolaro di William Hamilton, e lo ricorda con la sua accentuazione del carattere dinamico della conoscenza. Considera il pensiero come un organo, l'uso del quale può avere valore in sè e per sè, sebbene la sua importanza pratica consista nei risultati della sua funzione. Il progresso delle scienze esatte si fonda sulla possibilità che abbiamo, di svolgere rappresentazioni, nelle quali sieno rispecchiati tutti i fatti speciali, e dalle quali possano ricavarsi rigorose illazioni matematiche. Per questo riguardo ha avuto una importanza affatto speciale la formazione della serie dei numeri; possiamo ora concepire le variazioni fisiche, per analogia con i rapporti che hanno luogo nella serie dei numeri e con le leggi dei numeri. Ora quest' analogia può essere applicata sino all'ultimo nel modo migliore ai movimenti nello spazio, e perciò la scienza della Natura ha cercato negli ultimi tre secoli di concepire per quanto era possibile tutti i fenomeni come processi di movimento. La teoria atomica si fonda sopra una grandiosa analogia fra le modificazioni qualitative delle sostanze e i movimenti di punti materiali nello spazio. Anzi, persino la geometria è propriamente una teoria del movimento: una linea geometrica è la via di un movimento da un punto a un altro. — La giustificazione dei presupposti sta in ciò, che essi conducono a cômpiti e a problemi fecondi. Così, p. es., il principio di conservazione della energia suscita per ogni nuovo fenomeno questioni affatto determinate: donde de-

riva la energia impiegata qui, e in quale nuova forma sarà trasformata, quando il fenomeno venga meno? — (Le trattazioni gnoseologiche del Maxwell si trovano nel volume secondo de' suoi « Scientific Papers ») [« Philos. contemp. », IIème groupe, I, 1; pag. 95-100].

Ernst Mach (n. nel 1838) è passato alla teoria della conoscenza dallo studio della storia della scienza della Natura. Le sue opere principali sono « Die Mechanik in ihrer Entwickelung » (2ª ed., 1889), « Die Analyse der Empfindungen » (1886) e « Erkenntnis und Irrtum » (1905).

Di buon' ora il Mach ha cercato un punto di vista, che non ebbe bisogno di abbandonare nel passar dalla fisica alla psicologia. Lo trovò nella priorità della sensazione di fronte a tutti i concetti di atomi e di anime. I concetti formati dal pensiero scientifico hanno tutti per condizione la necessità di un adattamento al dato. Il pensiero è — nelle sue sintesi come nelle sue analisi — un esempio di adattamento biologico. Ora, poichè gli ordinamenti quantitativi sono più semplici e comprensivi che non i qualitativi, e facilitano la veduta panoramica di grandi gruppi di esperienze, noi li applichiamo dovunque sia possibile, e a tal fine vengono formati concetti come energia, massa e atomo, i quali non hanno pertanto alcun significato metafisico. Tutta la spiegazione meccanica della Natura si fonda sopra una grande analogia fra i movimenti delle masse nello spazio e le modificazioni qualitative delle cose (nella temperatura, nelle relazioni di elettricità, ecc.). Ma non abbiamo diritto di concepir l'Universo come un puro meccanismo. Quel ch'è dato immediatamente, sono soltanto complessi di sensazioni, che la fisica, con l'aiuto delle

sue feconde analogie, interpreta come movimenti [« Philos. contemp. », IIème groupe, I, 2; pag. 100-6].

b) Richard Avenarius (1843-1896), professore a Zurigo, era già preparato alla sua teoria ulteriore dagli studi sullo Spinoza (« Ueber die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus », 1868): poichè la dottrina spinoziana della identità è un grande esempio di riduzione di tutti i pensieri a un pensiero unico. Nel titolo di una monografia successiva (« Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses », 1876) è enunciata con precisione la teoria economica, e nella sua opera principale « Kritik der reiner Erfahrung » (1888-1890) egli cerca le condizioni fisiologiche e psicologiche del sorgere e del venir meno dei problemi. Nell'ultimo suo scritto « Der menschliche Weltbegriff » (1891) egli vuole eliminare gli ultimi avanzi dell'animismo, della introduzione di elementi subbiettivi nel dato.

Un problema presuppone una « Vitaldifferenz », cioè una tensione fra individuo e mondo ambiente. Si genera una tale tensione quando gli eccitamenti che provengono dal mondo esterno, esigono una scarica di energia maggiore o minore di quella che l'individuo può fornire.

Se l'eccitamento (R: in tedesco, « Reiz ») e la energia già pronta (E) si corrispondono (cosicchè $R = E$), è dato un massimo vitale di conservazione: è possibile il riconoscimento: l'individuo si sente a posto e ha fiducia nelle sue rappresentazioni e percezioni.

Ma se si esige un lavoro maggiore di quel che l'individuo può prestare (dunque $R > E$), l'individuo trova nel dato contraddizioni, divergenze ed eccezioni; si sente straniero, e non è possibile il

riconoscimento. Per ciascun ampliamento della sfera della esperienza, per ciascun ingrandimento dell'orizzonte potranno sorgere problemi nuovi. Con l'incremento della civiltà si moltiplicano i problemi.

Se viceversa la energia è maggiore di quel che si esige (cosicchè R < E) avrà origine un impulso che porta a trascendere il dato. Si presenterà un idealismo pratico o un fermento romantico.

Dall'Avenarius è stato specialmente studiato il caso R > E. Attraverso tre stadi — bisogno, lavoro, liberazione — viene raggiunta la soluzione, e il problema vien meno. Questi tre stadi della « Problematisation » e della « Deproblematisation » sono considerati dall' Avenarius essenzialmente come simboli di certi processi di fisiologia cerebrale. Egli vuol dar una teoria fisiologica piuttosto che psicologica — sebbene di fatto tragga sempre inferenze dai « sintomi » psicologici ai processi fisiologici corrispondenti. —

Il risultato del processo, la « Deproblematisation », non è sempre una reale soluzione. Si può giungere a un punto di vista provvisorio o puramente individuale, senza che rimanga esclusa la possibilità di una nuova tensione, di una nuova « Problematisation ». Definitiva e universale è la « Deproblematisation », solamente quando si è compiuto un adattamento completo, essendo eliminati tutti gli elementi subbiettivi e provvisori. A ciò si perviene, quando la conoscenza consiste essenzialmente in una descrizione quantitativa, tale anzi che il successivo vi stia sempre come equivalente del precedente. Allora è raggiunto il punto di vista della esperienza pura [« Philos. contemp. », IIème groupe, II; pag. 113-122]. —

Dal Maxwell e dal Mach l'Avenarius si discosta specialmente per ciò che non ha visto la connessione tra economia e simbolismo (analogizzare), come in generale svaluta la importanza e la necessità dell'analogia.

c) In una monografia del 1898 — « The pragmatic method» (1) — William James (1842-1910), professore a Harvard, pose il fondamento di una gnoseologia, nella quale voleva in pari tempo rinnovare e correggere la filosofia classica inglese: e svolse ulteriormente la sua dottrina in una serie di saggi pubblicati dal 1904 in poi nella rivista citata in nota. Già nei « Principles of Psychology » (1890) aveva dato grande importanza alla continuità della vita psichica, affermando che quel ch'è il dato psichico reale è un ininterrotto « stream of thought », ed aveva applicato questa considerazione in maniera importante a speciali questioni psicologiche. Questa originaria corrente vitale (« the original flux of life ») fu da lui chiamata poi « la esperienza pura » (una espressione questa, ch'egli adopera con maggior ragione che non l'Avenarius). Soltanto per ragioni pratiche noi ci dipartiamo dalla corrente vitale originaria: tutte le distinzioni, le definizioni e gli assiomi vengono posti, per render possibile il raggiungimento di certi fini. Questa concezione della conoscenza è il prammatismo, laddove il razionalismo, per il quale il valore supremo è la vita teoretica, considera quegli espedienti intellettuali come rivelazioni immediate dell'Assoluto. Gli elementi che noi eliminiamo da

(1) Ristampata nel " Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods „, 1904.

quella corrente continua, per poter risolvere i nostri problemi, possono, quando sieno fissati concettualmente, essere sostituiti uno con l'altro, e operazioni con questi elementi possono condurre a risultati uguali che se noi avessimo operato con esperienze reali. Questo non vale tuttavia per tutti gli elementi. C'è al mondo maggiore discontinuità di quel che non si ritenga ordinariamente, e non possiamo sempre, date due parti della nostra esperienza, collegarle o sostituirle una con l'altra.

Come il prammatismo conduce all'empirismo, così questo conduce a sua volta, secondo il James, al pluralismo. Questa tesi è stata espressa dal James specialmente nella prefazione alla raccolta di saggi pubblicata nel 1897 con il titolo « The Will to believe ». La esperienza pura propriamente ci mostra soltanto passaggi di fatto, non passaggi « intellettuali ». Conosciamo soltanto connessioni per trapasso continuo, non una unità assoluta e razionale. Anzi, fuori dalle connessioni si presentano anche fenomeni disparati; nuove cose si generano nel mondo, e si dà iniziativa assoluta. Soltanto a poco a poco, cioè quanto più verifichiamo le nostre rappresentazioni, si perfeziona la unità della natura. —

È discutibile se sia possibile un pluralismo radicale, come lo ammette il James. La connessione è pure, secondo lui, non meno reale che la molteplicità dei fenomeni, e la unità del mondo deve essere concepita come ascendente. Il James ammette inoltre la possibilità di sostituzioni; ma queste presuppongono che non esistano differenze pure (1).

(1) L'Autore di questo Compendio ha più largamente svolto questi accenni critici in un saggio, pubblicato

Avremo da occuparci nella sezione seguente della filosofia religiosa del James.

II. — Il problema della valutazione.

È un segno dei tempi, che il problema della valutazione occupi ora un posto così eminente nella discussione filosofica, presentandosi di fronte agli altri problemi con maggiore indipendenza che non prima. Si è svolto il convincimento che l'ultima parola sul valore della esistenza non può avere un fondamento puramente teoretico. Ciò nonostante continua qui pur sempre a sussistere almeno un problema per la filosofia: cioè di ricercare il fondamento psicologico e l'interna coerenza dei tentativi di valutazione.

Si presentano qui tre tipi. — Il Guyau e il Nietzsche sperano nel generarsi di nuove forme di vita, e fondano questa speranza sulla impossibilità che nella nostra presente esperienza e nelle presenti nostre condizioni di vita abbia a trovare un completo scarico la piena straripante della energia vitale. Come il Rousseau, affermano il diritto della vita spontanea, istintiva, in opposizione alla riflessione analizzante. Trova qui la sua applicazione la formula R < E. — Anche Rudolph Eucken procede da questa contraddizione fra le disposizioni spirituali dell'uomo e il suo stato reale. La vita nella esperienza è sconnessa, senza centro,

nel 1905, con il titolo: “A philosophical confession”, nel “Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods”.

e soffre dell'antitesi di Natura e valore. Una vera civiltà è possibile soltanto mercè una concentrazione nuova, che affermi oltre la limitatezza della esperienza « una sostanza spirituale » — « una esistenza spirituale » nella quale sia conservato quel che già fu conquistato e dalla quale procedano le formazioni nuove. — William James prende, nel trattar il problema religioso, la via puramente psicologica. Vuole studiar la religione quale si forma di prima mano negl' individui, — « la religione personale » (in opposizione alla « religione istituzionale »), che è frutto delle esperienze della vita del singolo, di quelle che determinano l'atteggiamento fondamentale del suo spirito e la sua maniera di reagire alla vita. La religione è questo atteggiamento fondamentale o questa reazione, quando assume, grazie alle antitesi e alle lotte, un carattere sublime [« Philos. contemp. », IIIème groupe, Introd.; pag. 123-125].

a) Jean Marie Guyau (1854-1888) è un esempio di associazione d' intimo sentimento e di riflessione indefessa. Sente il rigore dei problemi e il carattere illusorio della maggior parte delle soluzioni, ma afferma il valore delle illusioni, purchè sieno feconde, cioè eccitino un lavoro del pensiero e della volontà (vedi la poesia « Illusion féconde » nei « Vers d'un Philosophe »). — Il Guyau visse in fortunate condizioni di famiglia, dedito agli studi e alla sua attività di scrittore. Ma presto fu preso da una incurabile malattia di petto, che non potè arrestare tuttavia la sua energia intellettiva e il suo vigore di vita [« Philos. contemp. », IIIème groupe, I, pag. 126-127].

Il suo primo lavoro fu una critica dell' utilitarismo e dell' evoluzionismo inglese (« La morale

anglaise contemporaine », 1879). Egli affermava qui soprattutto che l' etica inglese con la sua spiegazione psicogenetica dei sentimenti morali doveva render questi sentimenti stessi malsicuri e illusorii : se la coscienza si è svolta da sentimenti più elementari, essa stessa non è propriamente che un sentimento puramente elementare ! Ma c'è pure un impulso immediato a esplicare se stessi, un impulso che può assumer il carattere d' abnegazione e di altruismo, senza l'aiuto dell'associazione delle idee e della evoluzione ! [*ibidem*, *a)*; pag. 127-128]. — Il Guyau cercò, nelle sue teorie, di sfuggir ai difetti che rimprovera alla scuola inglese (« Esquisse d' une morale sans obligation ni sanction », 1885). L'esplicazione della vita è il fine posto dalla Natura medesima, e l'etica è una dottrina dei mezzi e delle vie, per i quali diventa possibile la suprema e più ricca esplicazione della vita. Importa di affermare e sviluppare così la interiorità come la periferia della esistenza, e per entrambi i rispetti hanno importanza somma la vita in società e i sentimenti simpatici, mentre l' isolamento e l'egoismo restringono l'orizzonte e la efficienza. La virtù suprema — la qualità del carattere, che ha per condizione la suprema esplicazione della vita — è perciò la generosità. Riflessione e analisi non saranno qui (come sarebbero, dati i presupposti della scuola inglese) forze ostili. Poichè la forza espansiva che sta a fondamento, genera speranza e ardire e rende possibile quel che altrimenti sarebbe impossibile. Nell' intima sodisfazione legata alla grande audacia (« le plaisir du risque ») sta l'unica sanzione che sarà necessaria nell'etica dell'avvenire [*ibidem*, *b)*; pag. 129-131].

Su questa forza e questo bisogno di espansione,

il Guyau costruisce anche la sua filosofia religiosa (« L'irréligion de l'avenir », 1887). La religione ha fatto il suo tempo. Essa è essenzialmente il sentimento della comunanza, nella quale l'uomo crede di stare con i regolatori personali del corso dell'universo. Essa trova la sua espressione caratteristica nella spiegazione mitologica della Natura, in un culto con influsso magico e in una serie di dommi considerati come assolute verità. Da tutti questi lati la religione è concepita in piena dissoluzione. Ma l'epoca della irreligione non sarà un'epoca di antireligione. Il meglio della vita religiosa potrà conservarsi: non verrà meno con la religione l'impulso a trascender i nudi fatti e a trovar un nesso superiore. Anzi, allora soltanto potrà liberamente esplicarsi questo impulso, non essendo più d'impedimento le salde forme dommatiche. Ciascuno esprimerà a suo modo, la comunione, in cui sta con la esistenza — la sociologia ideale della esistenza —. Si sentiranno le disarmonie del mondo più profondamente di prima, ma l'atteggiamento fondamentale avrà un carattere di sublimità, e l'ultima parola sarà di speranza e di ardire per la vita e per la morte [*ibidem*, *d)*; pag. 132-135].

b) Friedrich Nietzsche (1844-1900) edifica sulla base degli stessi pensieri fondamentali che il Guyau: solamente si combattono in lui, più ancora che nel filosofo francese, un poeta e un pensatore. Il Guyau e il Nietzsche oppongono entrambi un grande « sì » al « no » del pessimismo. Ma mentre il Guyau di fronte al mutare e alla transitorietà dei valori mantiene la sua interiore disposizione e la sua rassegnazione malinconica, il Nietzsche si pone di fronte al passato e al pre-

sente con baldanza e disprezzo, e la sua speranza di un grande avvenire assume un carattere sempre più indomabile e spasmodico.

Insieme con gli studi filosofici, il Nietzsche attese da giovine con energia a lavori di filologia classica e diventò, ventiquattrenne, professore di questa materia a Basilea. Per ragioni di salute e per poter dedicare interamente la vita a' suoi vasti piani letterari, rinunciò poi al suo posto e visse allora per lo più nella Engadina e nell'Italia settentrionale, finchè dovette esser curato, come malato di mente, dalla madre e dalla sorella nella sua patria tedesca.

Còmpito principale del Nietzsche è di fondare una nuova positiva valutazione della vita in base alla considerazione della storia della civiltà. Nello scritto giovanile « Die Geburt der Tragödie » (1872) dà la espressione più chiara alla sua aspirazione. La concezione tragico-poetica della vita, simboleggiata in Dióniso e in Apollo, viene contrapposta all'ottimismo intellettuale rappresentato da Socrate. Il Nietzsche vuole, come disse più tardi, considerar la scienza dal punto di vista dell'arte e l'arte dal punto di vista della vita. Perciò Dióniso, cioè la vita straripante, che accoglie e supera dolore e morte, sta più alto che Apollo e Apollo a sua volta più alto che Socrate.

Questo punto di vista conduce nelle « Unzeitgemässe Betrachtungen » (1873-1876) a un'aspra critica di Davide Strauss, il libero pensatore ottimista, e a una glorificazione dello Schopenhauer e di Riccardo Wagner. Ma tosto sentì la necessità di superar entrambi questi « educatori ». Prese conoscenza delle nuove teorie scientifiche e filosofiche, e da quest'epoca una tendenza più realistica è in

lotta con le tendenze puramente subbiettive. Inoltre egli inorridì del pessimismo, che trovava non soltanto nello Schopenhauer, ma anche in Riccardo Wagner. Combatteva ora i suoi propri vecchi dèi. Per tutto il tempo che potè ancora lavorare, lottò per trovar una espressione abbastanza decisa della sua opposizione a ogni pessimismo, a ogni diminuzione della vita, a ogni livellamento. Particolarmente combatteva le precedenti concezioni morali, e anelava a una « Umwertung aller Werte ». Questa polemica ha trovato le sue più caratteristiche espressioni in « Jenseits von Gut und Böse » (1886) e nella « Genealogie der Moral » (1887). Idee già espresse nello scritto giovanile, vengono svolte qua più rigidamente, e la concezione fondamentale diventa un aristocraticismo radicale che conduce a un dualismo sociale. Il fine della storia non è situato in una lontananza infinita, ma è raggiunto nei grandi uomini. La grande massa non è che mezzo, ostacolo o copia. Ci dev'essere una casta superiore, dominante, che è solamente per se medesima, — che è soltanto fine, non, nello stesso tempo, mezzo. La corruzione comincia proprio quando l'aristocrazia non crede più di aver diritto di vivere, di dominare e di trattar la grande massa come i propri Ciclopi lavoranti. L'aristocrazia deve esprimer semplicemente con la sua esistenza il valore della vita. Nella grande massa non possono svolgersi le supreme virtù, ma soltanto religione e moralità borghese. Ma la grande massa ha potuto sempre, a sua volta, come dimostra la storia, affermar la propria moralità come la più alta. La vera valutazione della vita come sentimento di forza e di potenza (« volontà di potenza » lo chiamò più tardi il Nietzsche) è stata spesso — nel buddismo,

in Socrate, nel Cristianesimo, nel moderno umanitarismo — rovesciata da rivolte morali di schiavi. Persino la scienza della Natura opera in questa direzione: essa democratizza pure la Natura con il principio della universale conformità a leggi!

Il Nietzsche si esprime spesso come se volesse abolir ogni morale. Ma propriamente esige soltanto una inversione di valori, resa necessaria dal dominio della morale da schiavi. Vuole, come dice in uno scritto postumo (« Der Wille zur Macht »), introdurre un naturalismo morale. Ci voleva pure anche un criterio per la sua « inversione ». E lo trovò nel principio dell' affermazione della vita e dell'ascendente energia vitale. Da questo punto di vista voleva elaborare una « scala numerica e metrica della energia », secondo la quale tutti i valori potessero venire ordinati scientificamente. Non deve qui esser esclusa alcuna forma di energia vitale e di gioia del vivere. Qui il Nietzsche si rivela quale utilitarista in grande stile. E infine rinuncia coerentemente al suo dualismo sociale, ponendo ora come fine non la felicità d'individui, ma la possente evoluzione della « vita totale ».

Meglio ancora questo mutamento si mostra nella esposizione poetica delle sue idee. Fu la tragedia e la grande contraddizione della sua esistenza, di avere perduto tanto tempo e tanta energia nella espressione delle sue antipatie e del suo disprezzo, senza invece riuscire a esprimer completa e chiara, la grande affermazione della vita che era il suo intimo pensiero. L'opera filosofico-poetica « Also sprach Zarathustra » (1883-1891) restò incompiuta. Ivi egli enuncia il suo concetto del superuomo: il fine è un nuovo tipo umano, che stia all'uomo attuale, come l'uomo alla scimmia. È un fine co-

mune a tutto il genere umano. Le epoche di dualismo e di odio devono passare. Zarathustra, veggente e duce, odia il suo proprio odio. E il Nietzsche esprime (in frammenti postumi di un 5° e di un 6° libro del suo «Zarathustra») in forma paradossale la più grande affermazione della vita, della vita in tutte le forme e in tutti i gradi. Era diventata in lui una idea dominante, che il corso del mondo si deve ripetere. Il mondo risulta, secondo la sua opinione, da una somma finita di elementi, e anche il numero delle loro combinazioni dev'essere perciò finito. Una volta che si sia passati attraverso tutte le modificazioni, la medesima evoluzione deve ricominciare. Questo concetto della ripetizione o del ricorso fu dapprima per il Nietzsche un concetto terrificante, ed egli dovette lottare con esso, prima di poter vincere questo suo terrore. Zarathustra annunzia agli uomini il lieto messaggio dell'avvento del superuomo — ma la condizione è che gli uomini vogliano, nonostante la ripetizione, scegliere e affermare la vita. Poichè tutti rispondono con il loro «sì», Zarathustra muore di gioia.

Così nel Nietzsche ha vinto la grande espansione dell'impulso vitale, sopra tutte le disarmonie e tutti i dubbi. Non per la trattazione scientifica dei problemi, ma per aver vissuto le grandi antitesi della vita, e lottato per esprimere queste intime esperienze in concetti e imagini, egli occupa un posto nella storia della filosofia [« Philos. contemp. », IIIème groupe, II; pag. 136-168].

c) Dopo una serie di lavori preparatorii (« Die Einheit des Geisteslebens », 1888. « Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt », 1896), Rudolph Eucken (n. nel 1846), professore a Jena, l'an-

tica sede dell'idealismo metafisico, ha discusso nell'opera «Der Wahrheitsgehalt der Religion» (1901) il problema religioso dell'epoca presente.

Suo còmpito è di mostrare la connessione della religione con l'intimo fondamento della nostra esistenza. Se così è, ogni attacco e ogni critica non servirà che a trarre fuori sempre più il nucleo eterno della religione.

La civiltà antica valutò eccessivamente la forma e condusse a un irrigidimento in opere d'arte plastiche; la civiltà iniziatasi con il Rinascimento apprezzò eccessivamente la forza e condusse a una incessante aspirazione senza una mèta assoluta. La Chiesa presenta bensì una imagine totale della vita, in quanto ha valore, nella sua perfezione, ma apprezza eccessivamente le forme storiche, nelle quali questa imagine totale è stata una volta espressa, e considera perciò ogni verità come imitazione e ripetizione, mentre d'altra parte isola ciò ch'è supremo dalla vita attiva, reale. La filosofia critica ha contrapposto il regno dei valori al regno della realtà. Ma il còmpito dev'essere proprio di concepire il valore come la realtà suprema. Una nuova metafisica non potrebbe qui giovarci. Il fine può essere raggiunto soltanto con la esperienza della vita. Con la parola «Noologie» l'Eucken designa un'aspirazione ad affermare la realtà assoluta del mondo dello spirito, giacchè altrimenti non potrebbero essere conservate l'esigenze incondizionate e i sublimi valori della vita spirituale. La considerazione noologica rivolgerà il suo sguardo al permanente, al libero e al razionale, quale si presenta nella esperienza. Specialmente dove comincia un dominio nuovo della esperienza — il mondo organico, la vita psichica, la vita superiore

dello spirito — la noologia troverà motivi importanti. La considerazione noologica non può dar alla propria giustificazione un fondamento di prove: è suo fondamento un impulso spirituale, suscitato proprio dalla esperienza delle disarmonie della vita, e che può condurre non soltanto a idee religiose indeterminate, a una «religione universale», bensì, al suo culmine, a una «religione caratteristica» con imagini grandiose definitivamente formate e compiute. Le grandi imagini create dai fondatori delle religioni positive, attestano che nella evoluzione spirituale si agita una forza divina. Così la « Noologie » finisce in una « Metapsychie » [« Phil. contemp. », IIème groupe, III; p. 169-179].

d) Mentre per l'Eucken una trattazione puramente psicologica e gnoseologica del problema religioso sarebbe insufficiente, questo modo di trattarlo ha avuto proprio negli ultimi anni una parte significativa. Una schiera di studiosi americani (Stanley Hall, Starbuck, Leuba, Coe e altri) ha portato contributi personali preziosi. Sta tuttavia qui in prima linea il libro di William James: «Varieties of religious experience. A study in human nature» (1902).

Lo studio dei fenomeni religiosi mostra, secondo il James, quanto poca parte della nostra vita spirituale possa venire spiegata chiaramente e distintamente. Il cosciente trapassa qui per molti gradi nell'incosciente o nel subcosciente, e spesso i primi presupposti dei nostri pensieri coscienti traggono origine dalla regione «subliminale» (o «submarginale»). Spesso argomenti coscienti si muovono in noi soltanto alla superficie dell'esser nostro, e una spontanea immediata persuasione è quel che abbiamo di più profondo in noi (« the deep thing

in us »). Il James è inclinato a ravvisare nelle influenze emananti da quella regione più profonda, i mezzi con i quali opera in noi un ordine di cose superiore. Certamente ogni più precisa determinazione di quest'ordine è una interpretazione; una stessa esperienza può essere oggetto d' interpretazioni religiose diverse. Gli uomini mancano qui per lo più di critica e di cautela, non di fede (« faith »); sono troppo inclinati a erigere sopra ciascuna rappresentazione vivace un' assunzione dommatica (« belief »).

Ciascun sentimento può assumere, in circostanze date, un carattere religioso; e questo carattere si mostra nel fatto che l' uomo tira la somma dell' esperienze della sua vita, donde si genera una disposizione complessiva, che determina tutta la sua maniera di prender la vita. Così la vita spirituale acquista una unità e un' armonia, che si cercano altrimenti invano. In alcune nature questa unità della vita è il frutto di violente lotte interiori, e può essere raggiunta soltanto attraverso una crisi, una « conversione »; ma in altre si genera per successiva crescenza o esplicazione spontanea. Qui abbiamo la massima differenza fra uomini religiosi; la differenza fra le anime sane e le malate, o meglio fra i nati una volta sola e i nati due volte (« the once-born and the twice-born »). Ma per entrambe le specie è vero, che il fine viene raggiunto soltanto per l'affluire di energia da fonti incoscienti. Come questo fatto vada interpretato, è affare individuale. Lo stesso James è convinto che da quelle fonti oscure possono provenire energie e punti di partenza nuovi, e ritiene che nelle sfere accademiche si tagli corto troppo presto con questa possibilità. La religione si fonda sopra una ipotesi

cosmologica, che non può tuttavia essere formulata dommaticamente. Per la coscienza religiosa, le tragedie e i naufragi della vita non possono essere mai l'ultima parola della esistenza.

Anche nel giudicar il valore della religione, ci si deve fondar sulla esperienza. Noi giudichiamo i fenomeni religiosi dai loro frutti, e ciò gli uomini hanno fatto propriamente sempre. Vale anche qui il principio del prammatismo. Cessa il culto di un dio, quando esso non esercita più alcuna influenza sull'anima, o contrasta nel suo carattere complessivo con qualche cosa, di cui abbiamo sperimentato e non vogliamo negar il valore. Gli uomini restano attaccati a quegli dèi che possono adoperare, e i cui comandamenti confermano quelle esigenze che essi accampano sopra se stessi e sugli altri. Noi applichiamo sempre criteri umani (« human standards »).

Il James considera la religione con simpatia. I frutti migliori di esperienza religiosa sono, secondo il suo convincimento, le cose migliori nella storia. La vita interna si agita qui con una serietà e una energia, una intimità e una concentrazione che ci eleva in un'atmosfera superiore. — Il James non entra nel più stretto rapporto fra religione « personale » e « istituzionale ». Ma la sua opera ci adduce al punto di vista più fecondo, da cui si possa considerare il problema religioso — o, se si preferisce, il problema di un equivalente della religione [« Philos. contemp. », IIIème groupe, IV; pag. 180-196].

CRONOLOGIA DELLE OPERE PRINCIPALI

1440. Cusanus: De docta ignorantia.
1513. Machiavelli: Il principe.
1516. Pomponazzi: De immortalitate animae.
1538. Vives: De anima et vita.
1540. Melanchthon: De anima.
1543. Copernicus: De revolutionibus orbium coelestium.
1554. Ramus: Institutiones dialecticae.
1565. Telesio: De rerum natura.
1577. Bodin: La république.
1580. Montaigne: Essais.
1581. Sanchez: Quod nihil scitur.
1582. Bruno: De umbris idearum.
1584. " Cena delle ceneri.
1584. " De l'infinito universo et mondi.
1584. " De la causa, principio, et uno.
1585. " De gli heroici furori.
1591. " De triplici minimo.
1591. " De immenso.
1597. Kepler: Mysterium cosmographicum.
1603. Althusius: Politica methodice digesta.
1609. Kepler: Astronomia nova.
1612. Böhme: Aurora.
1620. Bacon: Novum Organum.
1623. " De dignitate et augmentis scientiarum.
1623. Galileo: Il saggiatore.
1624. Cherbury: De veritate.
1625. Grotius: De jure belli et pacis.

1632. Galileo: Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo.
1637. Descartes: Discours de la méthode.
1638. Galileo: Discorsi.
1640. Hobbes: Elements of Law.
1641. Descartes: Meditationes.
1642. Hobbes: De cive.
1644. Descartes: Principia Philosophiae.
1651. Hobbes: Leviathan.
1655. " De corpore.
1658. " De homine.
1658. Gassendi: Opera omnia.
1665. Geulincx: De virtute.
1669. Pascal: Pensées.
1670. Spinoza: Tractatus theologico-politicus.
1674. Malebranche: Recherche de la vérité.
1677. Spinoza: Ethica.
1685. Leibniz: Petit discours métaphysique.
1687. Newton: Principia.
1689. Locke: On Government.
1690. " Essay on Human Understanding.
1695. " Reasonableness of Christianity.
1695. Leibniz: Système nouveau de la nature et de la communication des substances.
1695. Bayle: Dictionnaire historique et critique.
1704. Toland: Letters to Serena.
1705. Mandeville: The fable of the Bees.
1709. Berkeley: Theory of Vision.
1710. Leibniz: Théodicée.
1710. Berkeley: Principles of Knowledge.
1711. Shaftesbury: Characteristics (I).
1714. Leibniz: Monadologie.
1720. Wolff: Vernünftige Gedanken.
1725. Hutcheson: Inquiry into the Ideas of Beauty and Virtue.
1726. Butler: Sermons.
1734. Voltaire: Lettres sur les Anglais.
1739 (-1740). Hume: Treatise on Human Nature.

1745. Crusius: Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten.
1748. Montesquieu: Esprit des lois.
1748. La Mettrie: L'homme machine.
1748. Hartley: Observations on Man.
1749. Hume: Enquiry concerning the Human Understanding.
1750. Rousseau: Discours sur les sciences et les arts.
1751. Hume: Enquiry concerning the Principles of Morals.
1754. Condillac: Traité des sensations.
1754. Diderot: Interprétation de la nature.
1755. Rousseau: Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.
1755. Mendelssohn: Briefe über die Empfindungen.
1755. Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.
1757. Hume: Natural History of Religion.
1758. Helvétius: De l'esprit.
1762. Rousseau: Émile.
1762. " Contrat social.
1762. Kant: Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.
1763. Reid: Inquiry into the Human Mind.
1764. Voltaire: Dictionnaire philosophique portatif.
1764. Lambert: Neues Organum.
1765. Leibniz: Nouveaux essais.
1766. Kant: Träume eines Geistersehers.
1766. Voltaire: Le philosophe ignorant.
1770. Holbach: Système de la nature.
1770. Kant: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.
1776. Smith: Wealth of Nations.
1777. Tetens: Versuche über die menschliche Natur.
1778. Lessing: Duplik.
1779. Hume: Dialogues on Natural Religion.
1781. Kant: Kritik der reinen Vernunft.
1783. " Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik.
1784. " Idee zu einer allgemeinen Geschichte.

1784 (-1791). Herder: Ideen zur Philosophie der Gesch. der Menschheit.
1785. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
1786. " Mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts.
1786. Mendelssohn: Morgenstunden.
1787. Jacobi: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.
1788. Kant: Kritik der praktischen Vernunft.
1789. Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.
1789. Bentham: Principles of Morals and Legislation.
1790. Kant: Kritik der Urtheilskraft.
1790. Maimon: Versuch über die transzendental Philosophie.
1793. Kant: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
1793. Schiller: Ueber Anmuth und Würde.
1794. Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.
1797. Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur.
1799. Schleiermacher: Reden über die Religion.
1802. Cabanis: Des rapports du physique et du moral de l'homme.
1806. Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.
1806. Fries: Neue Kritik der Vernunft.
1807. Hegel: Phänomenologie des Geistes.
1808. Herbart: Hauptpunkte der Metaphysik.
1809. de Maistre: Soirées de St.-Pétersbourg.
1809. Schelling: Ueber den menschlichen Willen.
1812. Hegel: Wissenschaft der Logik.
1813. Saint-Simon: Mémoire sur la science de l'homme.
1813. Schopenhauer: Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.
1817. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.
1819. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung.
1820. Fries: Psychische Anthropologie.

1821. Hegel: Philosophie des Rechts.
1821. Schleiermacher: Der christliche Glaube.
1824. Herbart: Psychologie als Wissenschaft.
1825 (-1827). Beneke: Psychologische Skizzen.
1829. W. Hamilton: Philosophy of the Unconditioned.
1829. James Mill: Analysis of the Human Mind.
1830 (-1842). A. Comte: Cours de philosophie positive.
1833. Carlyle: Sartor resartus.
1835. Strauss: Leben Jesu.
1840. Trendelenburg: Logische Untersuchungen.
1841. Schopenhauer: Grundprobleme der Ethik.
1841. Feuerbach: Das Wesen des Christentums.
1842. Robert Mayer: Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur.
1843. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft.
1843. Stuart Mill: System of Logic.
1843 (-1846). Kierkegaard: scritti principali.
1844. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (2° vol.).
1851. Lotze: Allgemeine Physiologie.
1852. Moleschott: Der Kreislauf des Lebens.
1854 (-1864). Renouvier: Essais de critique générale.
1855. Büchner: Kraft und Stoff.
1855. Spencer: Principles of Psychology (I).
1856. Lotze: Mikrokosmus (I).
1858. Darwin: Origin of Species.
1859. Stuart Mill: On Liberty.
1860. Fechner: Elemente der Psychophysik.
1861. Spencer: First Principles.
1864. Jevons: Pure Logic, or the Logic of Quality apart from Quantity.
1865. Dühring: Natürliche Dialektik.
1865. Lange: Geschichte des Materialismus.
1866. Wundt: Die physikalischen Axiome.
1869. Hartmann: Die Philosophie des Unbewussten.
1871. Darwin: Descent of Man.
1871. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung.

1872. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie.
1874. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie.
1875. Boutroux: De la contingence des lois de la nature.
1876. Bradley: Ethical Studies.
1876. Avenarius: Philosophie als Denken der Welt.
1876. Riehl: Der philosophische Kritizismus (I).
1877. Ardigò: La formazione naturale.
1879. Guyau: La Morale Anglaise contemporaine.
1882. Dühring: Sache, Leben und Feinde.
1883. Nietzsche: Also sprach Zarathustra (I).
1884. Windelband: Präludien.
1885. Renouvier: Classification des systèmes philosophiques.



1885. Guyau: Esquisse d'une morale.
1886. Mach: Beiträge zur Analyse der Empfindungen.
1886. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse.
1887. Wundt: System der Philosophie.
1887. Guyau: L'irreligion de l'avenir.
1888. Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung (I).
1888. Bergson: Les données immédiates de la conscience.
1889. Paulsen: System der Ethik.
1890. James: Principles of Psychology.
1892. Paulsen: Einleitung in die Philosophie.
1893. Fouillée: La psychologie des idées-forces.
1893. Bradley: Appearance and Reality.
1896. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
1897. James: The Will to Believe.
1898. Ardigò: L'unità della coscienza.
1898. James: The Pragmatic Method.
1901. Renouvier: Les dilemmes de la métaphysique pure.
1901. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion.
1902. James: Varieties of Religious Experience.
1904. Cohen: Die Ethik des reinen Willens.
1905. Mach: Erkenntnis und Irrtum.

INDICE DEI NOMI E DELLE MATERIE

